
نظرات
في
فكر الإمام الأشعري



مشيخة الأزهر الشريف
سلسلة كتب المنطق وعلم الكلام والفلسفة
رقم: (1)

نظرات في فكر الإمام الأشعري

بقلم

أحمد الطيب

شيخ الأزهر الشريف

رئيس مجلس حكماء المسلمين





الإمارات العربية المتحدة
ص.ب ٧٧٨٤٧ أبوظبي
هاتف: 888 93 65 2 971+
فاكس: 054 12 44 2 971+
البريد الإلكتروني: info@muslim-elders.com
الموقع الإلكتروني: www@muslim-elders.com

صورة الغلاف الخارجي بريشة
المستشرق الفرنسي بريس دافين
Prisse d'Avennes, (1807 – 1879)

فِهرست الهيئة المصريَّة العامَّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميَّة:
الطيِّب، أحمد (الإمام الأكبر)
نَظَراتٌ في فِكْرِ الإمام الأشعَرِيِّ
ط –3 القاهرة: دار القدس العربي،
1440هـ/ 2019م.
ص ؛ 14.5 × 21.5 سم.
عدد الصفحات: 192
1 – علم الكلام 2 – الفلسفة الإسلامية
3 – علم التوحيد 4 – العنوان

الطبعة الثالثة

1440هـ/ 2019م.

مُتعهِّد الطبع:
دار القدس العربي ، القاهرة
البريد الإلكتروني: dar.quds@gmail.com

تصميم الغلاف: Media Pictures Adv.
وائل حسن – هاتف: 1113354001 20+
البريد الإلكتروني: wael.hasan86@gmail.com

الصَّفُّ الطِّباعِيُّ والتنسيق:
الأساتذة: ناصر محمد يحيى، وعلاء كمال أحمد.



رقم الإيداع: 2013/21850
الترقيم الدولي: 978-977-85061-5-0

(يُباعُ هذا الكِتابُ بسِعر التَّكلُفة وعائدُه مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ)



الفهرس الإجمالي للكتاب

طليعةُ الكتابِ

الحَمدُ للَّهِ ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدِنا رسولِ اللَّهِ ﷺ ، وعلَى آلِه وصَحبِه ومَنِ اهتَدَى بهُداه .

وبعدُ، فهذا كِتابٌ يتضمَّنُ عُنوانُه مَبحثَيْنِ مِن مباحِثِ عِلمِ الكَلامِ في مَذْهَبِ إمامِ أهْلِ السُّنَّةِ والجَماعَةِ الإمامِ أبِي الحَسَنِ الأشعريِّ ﷺ، وهذان المَبحثانِ قد يَبدُو كُلٌّ منهما للوَهْلَةِ الأُولَى غَرِيبًا عن صاحِبِه وبَعيدًا مِنه، وأنَّه ليس بَينَهما مِن وَحْدَةِ الموضوعِ ولا تَشابُهِ القَضايا والمسائلِ ما يُصحِّحُ انْتِسابَهما إلى عُنوانٍ واحِدٍ؛ فأحَدُ المَبحثَينِ يتَصَدَّى لبيانِ أُصولِ نظريَّةِ العِلْمِ في فَلسفةِ الأشعريِّ الكَلامِيَّةِ ؛ بينما يَتَصَدَّى الآخَرُ للحَدِيثِ عن أُسُسِ عِلمِ الجَدَلِ والبَحثِ عنها في ما رَصَدَه ابنُ فُوركَ مِن مقالاتِ هذا الإمامِ الجليلِ .

غيرَ أنَّ تدقيقَ النَّظرِ في المبْحثَينِ يكشِفُ عمَّا بَينَهما مِن شِبْهِ الاتِّصالِ وليس «كمال الانقطاع» كما يقولُ رِجالُ البلاغَةِ، ذلك أنَّ كُلًّا مِن هذَينِ المَبحثَينِ يُعَدُّ تَعبيرًا عنِ الجانِبِ النَّقْدِيِّ في

فلسفَةِ الأشعريِّ، بمَعنَى أنَّ الأشعَرِيَّ -وهو يُقَعِّدُ لمبحَثَي العِلمِ والجَدلِ- كان يَرُدُّ بِهما على أعْتَى التَّيَّاراتِ العَقْلِيَّةِ والفلسفيَّةِ في عَصرِه ، مُتَمَثِّلَةً في مَدرسَةِ أهْلِ الاعتزالِ بفروعِها المُتعدِّدَةِ .

ففي مَبحثِ «العِلمِ» مَثلًا يَقِفُ الإمامُ الأشعريُّ منذ بدايَةِ الكَلامِ في تعريفِ العِلمِ مَوْقِفًا يُناقِضُ مَوقِفَ المُعتزلةِ؛ وينتهِي إلى صَوْغِ تَعرِيفٍ آخَرَ يطرحُه كبديلٍ لتَعريفِ المعتزلةِ الفاسدِ، وكذلك في ما يتعلَّقُ بمُرادِفاتِ «العِلمِ»، فإنَّه يَمنعُ مِن إطلاقِها على اللَّهِ تَعالَى رَغمَ تساوِيها في المَعنَى؛ لأنَّ اللَّهَ تَعالَى لَم يُسَمِّ بها نفْسَه، ولأنَّ جمهورَ الأُمَّةِ أطبَقَ على هذا المَنعِ، بينما سَوَّى المُعتزلةُ بينَ العِلمِ والدِّرايَةِ والإدراكِ، وجَوَّزُوا إطلاقَها على اللَّهِ تَعالَى، انطلاقًا مِن أنَّ المُتساوياتِ لا تَقبَلُ الاستثناءَ في الحُكْمِ الواحِدِ؛ وبذلك يُؤسِّسُ الأشعريُّ نظريَّتَه في الأسماءِ والصِّفاتِ على القُرآنِ والسُّنَّةِ، والتوقُّفِ عند حُدودِ ما وَرَدَ به الشَّرْعُ، بينَما يَطْرُدُ المُعتزِلَةُ حُكْمَ القياسِ العَقليِّ في إطلاقِها كُلَّ لَفظٍ يَثْبُتُ مَعناه للَّهِ تَعالَى ولا يُلْحِقُ به نَقْصًا .

وفي مَبحثِ «الجَدَلِ» يَصُوغُ الأشعريُّ نظريَّةً جديدةً تعتمِدُ أيضًا على القُرآنِ الكريمِ في لُحْمَتِها وسَدَاها، ويُقَدِّمُها بحِسبانِها مَنْهجًا ينتهِي إلى تحصيلِ اليَقينِ العقليِّ في مُقابلِ الجَدَلِ

الأَرِسْطيِّ الذي ينتهي في أفضلِ حالاتِه إلى تحصيلِ الظَّنِّ.

ولعلَّ ما يَجمعُ بينَ هذَينِ البحثَينِ -أيضًا- هو أنَّهما يَتداخَلانِ -جُزئيًّا- بينَ النَّظرِ الذي هو أحَدُ مَدارِكِ العُلومِ في مبحثِ العِلمِ، والذي هو «أوَّلُ الواجباتِ وأَصْلُ العِباداتِ»؛ لأنَّه الطَّريقُ المُؤدِّي لمعرفَةِ اللَّهِ تَعالَى، وبينَ النَّظَرِ الذي يُرادِفُ الجَدَلَ وهو النَّظَرُ بإطلاقٍ.

والنَّظرُ في هذا البابِ قد يكونُ واجِبًا إذا كان الغَرَضُ منه تَبَيُّنَ الحَقِّ والرَّدَّ على أهْلِ الإلحادِ والطَّاعِنِينَ في الإسلامِ، كما يكونُ مَمنوعًا إذا كان الهَدَفُ منه المُغالَبَةَ ونُصرَةَ الباطِلِ.

ولقَدْ نُشِرَ هذان المَبحثانِ منذُ أكثرَ مِن رُبُعِ قرنٍ مِنَ الزَّمانِ، وها نحنُ الآن نُعيدُ نَشرَهما، بعدَ تَرَدُّدٍ طويلٍ، مَبعثُه الرَّغْبَةُ والأَمَلُ في أن يَنفَرِدَ كُلٌّ مِنهما بكِتابٍ مُستقلٍّ تُستَقْصَى فيه كُلُّ مباحِثِ العِلمِ والجَدَلِ وقضاياهما عند الإمامِ الأشعريِّ، مع شيءٍ مِنَ المُقارنةِ بما طَرَأَ على هذه المباحِثِ والمسائلِ مِن أفكارٍ في الفِكرِ الأشعريِّ عند تلاميذِ هذا الإمامِ مِنَ المُتقدِّمِينَ والمُتأخِّرِينَ منهم ، كالباقِلَّانيِّ والجُوَيْنِيِّ والغَزاليِّ والرَّازيِّ وغيرِهم.

وبرَغْمِ تَقَدُّمِ العُمرِ وثِقَلِ الأعمالِ والأعباءِ الصَّارِفَةِ عنِ البَحثِ والدَّرسِ، ومع اضطرابِ الأحوالِ والظُّروفِ والمُلابَساتِ - فإنَّني

لا زِلتُ شَديدَ الأَمَلِ والرَّجاءِ في اللَّهِ سبحانَه وتَعالَى أنْ يُهَيِّئَ لي مِنَ الوَقتِ والفَراغِ وراحَةِ البالِ ما يُعينُني على إعادةِ النَّظَرِ في هَذَيْن المَبْحَثيْنِ، وكتابَتِهما مَرَّةً أُخرَى أَسْتَدْرِكُ فيهما ما فاتَني ، وما ظَنَنْتُه -أيامَها- أنَّه ليس بذِي بالٍ في الموضوعِ مع أنَّه -في الواقِعِ ونفْسِ الأمرِ- ذُو صِلَةٍ وُثْقَى بكُلٍّ مِن هذَينِ البَحْثَينِ.

هذا وقَدْ راجَعْتُ هذا الكِتابَ بشيءٍ غيرِ قليلٍ مِنَ التَّأَمُّلِ والقِراءةِ المُدَقَّقَةِ ، وأَضَفْتُ إليه ما سَمَحَ به الوقتُ، وأوجَبَتْه الضرورةُ، وجادت به القَريحَةُ المُثْقَلةُ المَهمومَةُ.

وصَدَقَ اللَّهُ العَظِيمُ القائِلُ: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: الآية ٨٥].

مشيخة الأزهر: في الثامِنِ والعشرين مِن ربيعٍ الآخر: ١٤٣٤هـ

الموافق للعاشر من مارس: ٢٠١٣م.

أحمـــد الطيب

شيخ الأزهر

الفصل الأول

أصولُ نظريَّةِ العِلمِ عندَ الإمامِ الأشعريِّ

تمهيدٌ :

تُحاولُ صفحاتُ هذا الفصلِ[١] الموجَزِ أن تَعرِضَ في شيءٍ مِنَ التركيزِ نظريَّةَ «العِلمِ» عند الإمامِ أبي الحَسنِ الأشعريِّ (ت. ٣٢٤هـ) شيخِ الأشاعرةِ والمؤسِّسِ الأوَّلِ لمذهبِهم .

ونظريَّةُ العِلمِ ـ أو نظريَّةُ المعرفةِ ـ واحِدةٌ مِن أهمِّ النَّظريَّاتِ في عِلمِ الكلامِ عند المسلمينَ :

أمَّا أوّلًا ، فلأنَّ حديثَ المُتكلِّمِين فيها حديثٌ مُتمَيِّزٌ ـ إلى حدٍّ بعيدٍ ـ عن حديثِ الفَلاسفةِ المسلمِين، سواءٌ كانوا مَشَّائيينَ أو إشْراقيِّينَ، الذين تبنوا ـ في الأعمِّ الأغَلبِ ـ المنهجَ العقليَّ المتضمَّنَ في منطقِ أرِسْطو، بينما تفرَّد المتكلمون بمنهج مستقل في معالجة هذه النظرية أدَّى في النهاية إلى اليقينِ ذاتِه الذي تؤدِّي إليه نظريَّةُ الاستدلالِ عند أرسطو.

وأمَّا ثانيًا: فلأنَّ نظريَّةَ العِلمِ عند المتكلِّمِين الأوائلِ نظريَّةٌ إسلاميَّةُ المُحْتَوَى والمَضمونِ، وهي نابِعةٌ مِن تحليلٍ عقليٍّ

(١) نُشِرَ هذا الفصل في كُتيِّب مستقلٍّ بدار الطباعة المحمدية بالقاهرة، سنة ١٤٠٧هـ.

دقيقٍ اضطلعَ به أئمةُ هذا الفَنِّ وهُمْ بصددِ الحوارِ مع تيَّاراتٍ فلسفيَّةٍ غريبة، وقد ارتبطوا في كُلِّ ذلك بمنهجِ القرآنِ الكريمِ، وبمنهجِ الأئمَّةِ الأوائلِ واستنباطاتِهم واستدلالاتِهم ارتباطًا واضحَ المعالمِ، لا تُخْطِئُه عَيْنُ باحثٍ منصفٍ في نظريَّةِ المعرفةِ عند قُدماءِ المتكلِّمينَ.

وقد كان التَّوجُّهُ في بدايةِ الأمرِ أنْ يدورَ هذا الفصلُ على نظريَّةِ العِلمِ عند الأشَاعرةِ بوجهٍ عامٍّ، غيرَ أنني ما كِدْتُ أُدَقِّقُ النظرَ فيه حتَّى وجدتُ أنَّه لا مَفرَّ مِن أنْ تَجِيءَ الخُطوَةُ الأُولَى فيه لبيانِ هذه النظريةِ عند «الأشعريِّ» فقط، ذلك أنَّ كلَّ مَن عالجَ هذه النظريّةَ بعد ذلك مِنَ الأشاعرةِ، كان يبدأُ بنَقْدِ نظريةِ الشيخِ وتضعيفِها، وينتهي مِن ذلك إلى أنَّ دلائلَ العقولِ عند الشيخِ، والتي بنَى عليها نظريَّتَه في حُصولِ العِلمِ، كُلَّها طُرقٌ ضعيفةٌ لا تُؤدِّي إلى اليقينِ. ورُبَّما كان «إمام الحرمين الجوينيُّ» (ت. ٤٧٨هـ) أَوَّلَ مَنْ ردَّ أدلَّةَ العقولِ عند الشيخِ، ثمَّ تابَعُه الإمامُ أبو حامد الغَزاليُّ (ت. ٥٠٥هـ) بعدَ ذلك، ثمَّ اطَّرَد هذا النَّقدُ في مدرسةِ الأشاعرةِ على وَتيرَةٍ مُتَّصِلةٍ، بحيث أصبح الباحِثُ يَعرِفُ ـ عند هؤلاءِ ـ عن نقدِ

نظريةِ الأشعريِّ وتضعيفِها أكثرَ ممَّا يَعرِفُ عنِ النظريةِ ذاتِها، ومِنْ هنا كانت معرفةُ هذه النظريةِ ـ من خِلالِ كلامِ الأشعريِّ ـ خُطوةً أُولَى لا بدَّ مِنها قَبْلَ متابعةِ سيرِ هذه النظريَّةِ لدَى النُّقَّادِ مِنَ التلاميذِ.

ورُبَّما كان كتابُ الأستاذ أبي بكر محمد بن الحسن بنِ فُورَك (ت. ٤٠٦هـ): «**مُجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن عليّ ابن إسماعيل الأشعري**» مصدرًا وحيدًا لإمدادِ الباحثِ بمعلوماتٍ مُحدَّدةٍ عمَّا قالَه الأشعريُّ في هذهِ النظريةِ، ومِن ثَمَّ كان لا بُدَّ مِنَ الاعتمادِ على هذا المصدرِ اعتمادًا كلِّيًّا؛ نظرًا لأنَّ كُتُبَ الأشعريِّ الأُخرى لا تَشتَمِلُ ـ في هذا الموضوعِ ـ على معلوماتٍ متكاملةٍ مثلِ تلك التي اشتمَلَ عليها كتابُ «ابن فُورَك» مِن رواياتِ الشيخِ وأقوالِه وآرائِه.

أمَّا خُطواتُ البحثِ في هذا الفصلِ فقد بَدَأْتُ ببَيانِ معنَى العِلمِ عند الأشعريِّ، ثمَّ عالَجتُ تقسيمَ العِلمِ الحادثِ إلى ضروريٍّ ونظريٍّ، ثمَّ عَرَضْتُ بعدَ ذلك لنظريةِ الشيخِ في مداركِ العلومِ وهي: الحسُّ والخبرُ والنظرُ، ومن موضوعِ النظرِ

تَطَرَّقَ البحثُ إلى الأدلَّةِ التَّي يتمُّ بها النظرُ وهي: دليلُ قياسِ الغائبِ على الشاهدِ، ودليلُ السَّبرِ والتقسيمِ، ثمَّ دليلُ ردِّ المُخْتَلِفِ إلى المُتَّفِقِ.

وأخيرًا عرَضْنا لشروطٍ عامَّةٍ يشترطُها الأشعريُّ في عمليةِ النظرِ وتحصيلِ العِلمِ .

واللَّهُ وليُّ التَّوفيقِ .

مصادر أصول نظرية العلم عند الأشعري :

إنَّ الباحثَ عن عقيدةِ الشَّيخِ الأشعريِّ، أو عن مذهبِه في عِلمِ الكلامِ بصفةٍ عامَّةٍ، يُواجِهُ مُشكلةً لا يُستهانُ بها، تلك هي مُشكلةُ « المصادرِ الرَّئيسةِ » التي تركَها الشَّيخُ مِن بعدِه، وقد نَعلمُ أنَّ للشيخِ الأشعريِّ مذاهبَ مفصلةً في كلِّ المباحثِ الكلاميَّةِ، سواءٌ منها المباحثُ الكلاميّةُ العامَّةُ، أو تلك التي يُسَمُّونها « دقيقَ الكلامِ» أو « لطيفَ الكلامِ »، كمباحثِ الذَّرَّةِ والأجسامِ والأعراضِ، ونظريَّةِ المعرفةِ، وقواعدِ الحدِّ، وأدبِ الجدلِ[1]. وهي مسائلُ تُشكِّلُ التأسيساتِ العقليّةَ لمباحثِ الإلهيّاتِ في عِلمِ الكلامِ، سواءٌ فيما يتعلَّقُ بتقريرِ هذه المباحثِ،

(١) نجدُ إشاراتٍ عديدةً إلى فلسفةِ الشَّيخِ في هذه المباحثِ الدقيقةِ في «أُصولِ الدِّينِ» لعبد القاهر البغدادي: ٤٠، ٤١، ٤٥، ٥٦ وأيضًا في «الشامِلِ» لإمام الحرمَين: ٣٤٥. وانظر أيضًا: البحث القيم للأستاذ : Daniel Gimaret بعنوان : «Un Document Majeur pour L,Histoire Du kÃlÃmª» نشر في مجلة:

Arabica, Tome xxxll, 1985 pp. 185-218 .

أو فيما يتعلَّقُ بالبَرهنةِ عليها. ومذهبُ الشيخِ الأشعريِّ ـ في هذا المجالِ ـ لا يزالُ بحاجةٍ إلى أبحاثٍ كثيرةٍ، تكشِفُ النِّقابَ عن فلسفتِه المتميزة في هذه الموضوعاتِ ـ وهي فلفسةٌ ما نرتابُ في أنَّها شَغلتْ مساحةً واسعةً من اهتماماتِ الشيخِ وتَوجُّهاتِه الفكريّةِ نحوَ بِناءٍ مُتكامِلٍ للعقيدةِ كما يراها، وكما ظَلَّت تُنسَبُ إليه عبرَ أكثرَ من عَشَرةِ قرونٍ مِن الزمانِ. والتساؤلُ الذي يَطرَحُ نفسَه في هذا المقامِ، هو: ماذا كَتبَ الشَّيخُ من مُؤلَّفاتٍ في هذا المجالِ؟

وللإجابةِ على هذا التساؤلِ: نَعرِضُ نصَّيْنِ يُعَدَّانِ ـ فيما نَعتقِدُ ـ وثيقَتَيْنِ مُهِمَّتين تَكشِفانِ عنِ التُّراثِ الضَّخمِ الذي ترَكه الشَّيخُ في مُختلِفِ العلومِ بوجهٍ عامٍّ. إحدَى هاتَيْن الوثيقَتَيْن تُشيرُ إلى ما كتَبَه الشَّيخُ نفسُه عن مؤلَّفاتِه ممَّا قد نُسمِّيه: «فِهْرِسًا»، أحصَى فيه الشَّيخُ غالِبَ ما صنَّفه حتَّى سنة ٣٢٠هـ، أي: قبلَ وفاتِه بأربعِ سنواتٍ فقط.

والوثيقةُ الأُخرَى ـ وثيقةٌ تكميليَّةٌ كَتبها تلميذُ تلامذتِه أبو بكرِ بنُ فُورَك[1]، وأحصَى فيها مُصنَّفاتِ الإمامِ الأشعريِّ في

(١) تلميذ من الطبقة الثانية من تلاميذ الشيخ، انظر: أصول الدِّين، للبغدادي: ٣١٠.

ما بعدَ سنة: ٣٢٠هـ وحتَّى تاريخِ وفاةِ الشيخِ سنة: ٣٢٤هـ.

وقد حفِظ هاتَيْنِ الوثيقَتَيْنِ أبو القاسمِ عليُّ بنُ الحسنِ بنِ هبةِ اللَّهِ بنِ عساكر (ت. ٥٧١هـ) في كتابِه القَيِّم: «**تبيين كَذبِ المُفتري فيما نَسَبَ إلى الإمامِ أبي الحسنِ الأشعريِّ**».

وفيما يتعلَّقُ بالنَّصِّ الأوَّلِ، يقولُ ابنُ عساكِرَ: «فأمَّا أسامي كُتبِ الشَّيخِ أبي الحسنِ رضي الله عنه ممَّا صنَّفه إلى سنةِ عشرينَ وثَلاثِمئةٍ، فإنَّه ذَكرَ في كتابِه الذي سمَّاه «العُمَد في الرؤيةِ» أساميَ أكثر كُتبِه، فمِن ذلك ...»[1].

وفي ما يتعلَّقُ بالنَّصِّ الثاني، يقولُ ابنُ عساكر أيضًا: «قال أبو بكرٍ محمدُ بنُ فُورَك: هذا هو أسامي كُتبِه التي ألَّفها إلى سنةِ عشرينَ وثلاثمئةٍ، سِوى أماليه على الناسِ، والجواباتِ المتفرِّقةِ عن المسائلِ الوارداتِ مِنَ الجهاتِ المُختلِفاتِ، وسِوى ما أملاه على الناسِ ممَّا لمْ يَذْكُرْ أساميَه هنا، وقدْ عاشَ بعدَ ذلك إلى سنةِ أربعٍ وعشرينَ وثلاثمئةٍ، وصَنَّفَ فيها كُتبًا منها ...»[2].

ونُلاحِظُ على النَّصَّيْنِ السابقَيْن: أنَّ ابنَ عساكِرَ عدَّد في النَّصِّ الأوَّلِ

(١) تبيين كَذِبِ المفتري، لابن عساكر: ١٢٨ (مع مقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري).

(٢) م.ن: ١٣٥.

مِن مؤلفاتِ الأشعريِّ [1] اثنين وسبعين كِتابًا، كما نُلاحِظُ أنَّ ابنَ فُورَك يَذْكُرُ أساميَ عشرينَ كِتابًا ـ عدا المسائلَ والمُجالساتِ ـ صنَّفَها الشَّيخُ في الفترةِ ما بَيْن (٣٢٠ـ٣٢٤هـ) [2].

أمَّا مُصنَّفاتُ الشَّيخ الخاصَّةُ بعِلم التوحيدِ، فإنَّ ابنَ عساكر يقولُ عنها: «وقد وجدتُ لأبي الحسنِ الأشعريِّ ـ رضِيَ اللَّهُ عنه ـ كُتبًا كثيرةً في هذا الفنِّ «التوحيدِ» وهي قريبةٌ من مِئتَي كِتابٍ» [3].

وممَّا يَعجَبُ له الباحثُ المُنقِّبُ عن آثارِ الشَّيخِ: أنَّ هذا التُّراثَ المترامِيَ الأطرافِ، والذي كادَ يبلُغُ مِئتَيْ كتابٍ في فنٍّ واحدٍ ـ لم يصِلْنا منه غيرُ ستَّةِ مُصنَّفاتٍ فقط، هي:

١ـ رسالةُ الإيمانِ [4].

٢ـ كتابُ الإبانةِ في أصولِ الدِّيانةِ [5].

(١) م. ن: ١٢٨-١٣٤.

(٢) م. ن: ١٣٥-١٣٦.

(٣) م.ن: ١٤٠، وانظر أيضًا: أصول الدِّين، لأبي اليُسر البزدَويّ: ٢، ودراسة الأب مكارثي عن الأشعري بعنوان: The Thedogy of al-'Ash'ri: ٢١١-٢٣٠، وقد وصل بمصنّفات الأشعري ـ اعتمادًا على ابن عساكر ـ إلى مئة وستين مصنفًا.

(٤) نشرها المستشرق الألماني ويلهلم سبيتا «Willhelm Spitta» (ت. ١٨٣٣م) ضمن كتابه عن الإمام الأشعري باللغة الألمانية (ص ١٣٨ - ١٤٠) سنة ١٨٧٦م، وانظر: البحث السابق، لجيماريه (بالفرنسية): ١،٢.

(٥) طُبِعَ للمرّة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر أباد بالهند سنة =

٣ـ رسالةُ استحسانِ الخَوْضِ في عِلْمِ الكلامِ [1].

٤ـ رسالةٌ إلى أهلِ الثَّغرِ [2].

٥ـ كتابُ مَقالاتِ الإسلاميِّين واختلافِ المُصلِّين [3].

٦ـ كتابُ اللُّمَعِ في الرَّدِّ على أهلِ الزَّيغِ والبِدَعِ [4].

على أنَّ هذه المُصنَّفاتِ السِّتَّةَ السابقةَ لا تُمثِّلُ ـ فيما يرَى الأستاذ الكبير جيماريه Daniel Gimaret [5] ـ البُعدَ الحقيقيَّ لفلسفةِ

= ١٣٢١هـ، ثم قامت بتحقيقه الأستاذة القديرة فوقية حسين محمود ونَشرتهُ بدار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

(١) طُبِعَت للمرة الأولى بحيدر أباد سنة ١٣٢٣هـ، ثم طبع ثانية سنة ١٣٤٤هـ وعن هذه الطبعة نشر الأب مكارثي هذه الرسالة مع ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية ضمن نشرته لكتاب «اللمع» (٨٥-٩٩) ثم جاء الأستاذ فرانك فحقّقها بالاعتماد على عِدَّة نُسخٍ مخطوطةٍ، ونشرها بعنوان: «الحثّ على البحثِ» في مجلة الدومنيكان للدراسات الشرقية بالقاهرة: المجلد: ١٨ ص ١٣٥ - ١٥٢، سنة ١٩٨٨.

(٢) طبعت للمرة الأولى في تركيا بتحقيق قوام الدين في مجموعة كلية الإلهيات، المجلد ٧ - ٨ سنة ١٩٢٨م، ثم طبعت بتحقيق محمد السيد الجلّيند بعنوان «أصول أهل السنة والجماعة» المسمَّاة: «رسالة أهل الثغر» القاهرة سنة ١٩٨٧م.

(٣) نشره للمرة الأولى بتحقيق: هلموت ريتر «Hellmut Ritter» (ت. ١٩٧١م)، إستامبول ١٩٢٩- ١٩٣٠م، ثم نشره محمد محيي الدين عبد الحميد بالقاهرة ١٩٥٠، ١٩٥٤م.

(٤) نشره ـ مع ترجمته إلى الإنجليزية ـ الأب مكارثي في كتابه السابق: (١- ٨٣)، ١٩٥٢م، ثم نشره الدكتور حمودة غرابة بالقاهرة ١٩٥٥م.

(٥) جيماريه: المصدر السابق.

الشَّيخِ، ولا تَعكِسُ عُمقَ مذهبِه الكلاميِّ كما صوَّرتْه عناوينُ هذه السِّلسلةِ الطويلةِ من مُصنَّفاتِه، أو أجوبتِه على المسائلِ، أو أماليه على الناسِ، بل يَذهبُ الأستاذُ ـ وبحقٍّ ـ إلى أنَّ هذه المُؤلَّفاتِ السِّتَّةَ يَصعُبُ اعتبارُها مؤلّفاتٍ رئيسةً أو مصادرَ أُمَّهاتٍ لعقيدةِ الأشعريِّ، وذلك للأسبابِ الآتيةِ :

١ـ أنَّ المُؤلَّفاتِ الأربعةَ الأُولَى، وهي: «**رِسالةُ الإيمانِ**»، و«**كتابُ الإبانةِ**» ، و«**رسالةُ استحسانِ الخَوْضِ في عِلمِ الكلامِ**» أو «**الحثّ على البحث**» ، و«**رسالةٌ إلى أهلِ الثَّغْرِ**» ـ لا يَرِدُ لها ذِكْرٌ لا في قائمةِ الشَّيْخِ ولا في قائمةِ أبي بكرِ بنِ فُورَك، وهذا وإنْ كان لا يَعني التشكيكَ في صِحَّةِ نسبتِها، إلَّا أنَّه يَدُلُّ دِلالةً قويَّةً على أنَّ كُلًّا مِنَ الشَّيْخِ والتلميذِ قد اعتبَرَها ذاتَ قِيمةٍ ثانويّةٍ في أهميَّةِ المُؤلَّفاتِ، وإلَّا فكيفَ يُهمَلُ ذِكرُها إذا كانت ذاتَ شأنٍ يجعلُها تَقِفُ جَنبًا إلى جنبٍ مع المُصنَّفاتِ المذكورةِ ؟!

٢ـ وكتابُ المقالاتِ هو أيضًا كتابٌ ذو أهميّةٍ ثانويّةٍ؛ لأنَّه لا يُعنَى ـ من بيانِ فلسفةِ الشَّيخِ ـ إلَّا بسردِ إشاراتٍ مُقتضَبةٍ لا تكفي لتكوينِ بِناءٍ مُتكامِلٍ لمذهبٍ كلاميٍّ كمِثلِ الذي يُعرَفُ للأشعريِّ .

٣ـ ويَبقَى كتابُ اللُّمَعِ ـ وهو لا شكَّ مذكورٌ في أوائلِ المُصنَّفاتِ الواردةِ بقائمةِ الشَّيخِ، التي نقلَها عنه ابنُ عساكر في المصدرِ السابقِ ، ثمَّ هو كتابٌ قد أحدثَ ردودَ فِعْلٍ مُتبايِنَةً عند مُفكِّري المعتزلةِ والأشاعرةِ على السواءِ، ويكفي أنْ نعلمَ أنَّ القاضيَ عبدَ الجبارِ الهمداني (ت. ٤١٥هـ) يُعرَفُ له كِتابٌ بعُنوانِ : « **نَقْض اللُّمَع**»[1]، وأنَّ أبا بكر الباقلانيَّ (ت. ٤٠٣هـ) يُعرَفُ له كتابٌ بعُنوانِ : « **شرح اللُّمَعِ** »[2]. فضلًا عن أنَّ «**كتابَ اللُّمعِ**» لا يعدو أنْ يكونَ كُتَيِّبًا صغيرًا محدودَ المباحثِ والفصولِ، بل تكادُ تكونُ أبحاثُه قاصرةً على إلهيّاتِ عِلْمِ الكلامِ، لا تعدوها إلى مجالاتِه الأُخرَى.

وإذًا فليس مِنَ المعقولِ في شيءٍ أنْ تُمثِّلَ هذه المصنَّفاتُ المحدودةُ ـ شكلًا أو موضوعًا ـ مَذهبَ الشَّيخِ الأشعريِّ وفلسفتَه بأبعادِها المُتعدِّدةِ في عِلمِ الكلامِ، أو في عِلمِ المُناظرةِ والجَدَلِ، أو في المعقولاتِ بوجهٍ عامٍّ ـ وبخاصَّةٍ حين تُحدِّثُنا المصادرُ المُوثَّقةُ عنِ المكانةِ العُليا التي كان يحتلُّها الأشعريُّ

(١) انظر: المغني: ٦ (القسم الثاني) ٧١، ٧ /٥٩، ١٤٨، ٣٢/٨ ، وانظر أيضًا : جيماريه، المصدر السابق.

(٢) الشامل، لإمام الحرمين الجويني: ١٢٣.

كإمامٍ مِن أئمةِ الدِّينِ في عِلمِ الكلامِ، وتصِفُه بأنَّه: «شَيخُ النظرِ، وإمامُ الآفاقِ في الجدلِ والتحقيقِ»، وأنَّه كان شَجًا في حُلوقِ المُعتزلةِ، وأنَّه ملأَ الدُّنيا بمُؤلَّفاتِه ومُناظراتِه[١].

إنَّ إمامًا بهذا الوصفِ مِنَ العِلمِ والمعرفةِ وبُعدِ الشُّهرةِ لا يُمكِنُ أبدًا أنْ يَتبيَّنَ مَذهبُه كامِلًا من مُصنَّفاتٍ سِتَّةٍ، معظمُها إمَّا رسائلُ صغيرةٌ، أو إشاراتٌ سريعةٌ، أو مُعالجاتٌ قاصِرةٌ على مجالاتٍ محدودةٍ من مجالاتِ علمِ الكلامِ. وبِناءً على ذلك يُصبِحُ البحثُ عن مذهبِ الشَّيخِ ـ بصورةٍ مُتكامِلةٍ، أو شِبهِ مُتكامِلةٍ قدرَ الإمكانِ ـ رَهْنًا بمَصادرَ أُخرَى إلى جِوارِ هذه المصادرِ المعروفةِ التي ذكرناها آنفًا.

وهنا تجدُرُ الإشارةُ إلى مُصنَّفٍ بعُنوانِ: «**مُجرَّد مَقالاتِ الشَّيخِ أبي الحسنِ عليِّ بنِ إسماعيلَ الأشعريِّ**» من إملاءِ الإمامِ أبي بكرٍ محمدِ بنِ الحسنِ بنِ فُورَك[٢]. هذا المُصنَّفُ

(١) أصول الدِّين، للبغدادي: ٣٠٩.

(٢) مخطوط بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت رقم [اللوحة: ٢٥٣ توحيد]، وقد حَصَلتُ على نسخة مصورة من هذا المخطوط، واعتنى بتحقيقِه ونَشْرِه نشرةً علميَّةً نقديَّةً الأستاذ «دانيال جيماريه» أستاذ علم الكلام بالدراسات العليا بالسُّوربون، وطبعه سنة: ١٩٨٧م ببيروت.

وإن لم يكُنْ من تأليفِ الشَّيخِ الأشعريِّ نفسِه، أو ممَّا كتبَه أو أملاه على الناسِ، إلَّا أنَّه يُعَدُّ مَصدرًا مهمًّا لمذهبِ الشَّيخِ وآرائِه ودقائقِ فلسفتِه وعِلمِه، سواءٌ ما تعلَّقَ بعِلمِ الكلامِ، أو بعِلمِ الجَدَلِ، أو بأصولِ الفقهِ. والمُتصفِّحُ لهذا الكتابِ يُطالِعُه عرضٌ مُوجَزٌ أو مُفصَّلٌ لمذهبِ الشَّيخِ في أدقِّ المسائلِ الكلاميّةِ والأصوليّةِ والجدليّةِ، نذكرُ منها ـ على سبيلِ المثالِ لا الحصرِ ـ: مَفهومَ العِلمِ ـ مَدارِكَ العلومِ ـ دلائلَ العقولِ ـ الصِّفةَ والوصفَ والموصوفَ ـ الكسبَ ـ التوليدَ ـ اللُّطفَ ـ الصَّلاحَ والأصْلَحَ ـ الآجالَ ـ الرِّزقَ ـ التعديلَ والتجويرَ ـ النفيَ والإثباتَ ـ التَّركَ ـ الأكوانَ ـ المعدومَ ـ المعرفةَ ـ الرُّوحَ ـ الإدراكَ ـ التضادَّ ـ التشابهَ والاختلافَ والتغيرَ ـ الكُمونَ والظُّهورَ ـ الخلاءَ والمَلاءَ ـ المكانَ ـ الاعتمادَ ـ آدابَ الجَدَلِ وقواعِدَه ـ الاستشهادَ بالشاهدِ على الغائبِ. والذي يعنينا في بحثنا هذا من هذه المفاهيم هو معنى «العلم» وما يتعلق به من أبحاث كلامية كانت ـ ولا تزال ـ مثار تأمل عميق ونظر فلسفي في تاريخ علم الكلام ومدارسه وأئمته.

معنَى العِلمِ:

والعلمُ عند الأشعريِّ هو: «ما بِه يَعْلَمُ العالِمُ المعلومَ». وهذا التعريفُ يلتزمُه الشيخُ ويكرِّرُه في كثيرٍ مِن كتُبِهِ كما

يقولُ ابنُ فُورَك[١]، ومعنى هذا التعريفِ هو: أنَّ العالِمَ لا يعلَمُ المعلوماتِ بذاتِه أو بنَفْسِه، وإنَّما يَعلمُها بأمرٍ آخَرَ مغايرٍ لذاتِه، وهذا الأمرُ الآخَرُ هو ما يُسَمَّى: «العِلْمَ»، فالعِلْمُ هو الصِّفَةُ أو الأمرُ الذي به يَعْلَمُ العالِمُ المعلومَ.

ومِن هذا المُنطَلَقِ يرَى الشَّيخُ أنَّ الوصفَ بالمشتقِّ يُثبِتُ أصلَ الاشتقاقِ لمَن قامَ به هذا الوصفُ، أي إنَّ الوصفَ بعالِمٍ أو قادِرٍ يُثبِتُ أصلَ الاشتقاقِ الذي هو المصدَرُ، وهو: عِلمٌ وقُدرةٌ للذَّاتِ التي اتَّصَفَت بعالِمٍ وقادِرٍ، وذلك لأنَّ ثبوتَ مصدرِ الاشتقاقِ أو أصلِ الاشتقاقِ للذَّاتِ هو: «العِلَّةُ» التي تُسوِّغُ الوصفَ، ومِن هنا كان العالِمُ عالِمًا بسببِ مصدرِ الاشتقاقِ الذي هو: «العِلمُ»، لا بسببِ ذاتِه أو بسببِ أيَّةِ عِلَّةٍ أُخرَى غيرِ هذا الأصلِ الذي هو المَصدرُ.

وعلى هذا الأساسِ وصفَ الشيخُ العِلمَ بأنَّهُ: «السببُ أو العِلَّةُ التي يَعلَمُ بها العالِمُ المعلوماتِ»[٢].

وقد أنكرَ الشيخُ[٣] تعريفَ أوائلِ المعتزلةِ العِلمَ بأنَّه «اعتقادُ

(١) مُجَرَّد مقالاتِ الشيخ أبي الحسن الأشعري، لابن فُورَك: [اللوحة:١/أ] ١٠.

(٢) م. ن.

(٣) كما في المجرد، لابن فورك: [اللوحة:١/أ] ١١.

الشيءِ على ما هو به»[١]؛ لأنَّ المقلِّدَ يعتقِدُ في ثبوتِ الصَّانعِ، ويَصْدُقُ على تقليدِهِ هذا أنَّهُ اعتقادٌ للشيءِ على ما هو بِهِ، مع أنَّ التقليدَ شيءٌ والعِلمَ شيءٌ آخرُ، فيكونُ دليلُ المعتزلةِ غيرَ مانعٍ، وهو ممَّا يُفسِدُ التعريفَ[٢]. على أنَّ الاعتقادَ دائمًا ما يُطلَقُ على العِلم تَجَوُّزًا؛ إذ لا ضرورةَ في أن يكونَ الاعتقادُ عِلْمًا، بل قد يتحقَّقُ الاعتقادُ بدونِ معنَى العِلمِ، وبدونِ الاتِّصافِ به.

(١) انظر: المغنى: ١٣/١٢، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ٤٦.
هذا ويَذكُرُ إمامُ الحَرَمَينِ الجُوَينِيُّ أنَّ مُتأخِّري المُعتزلةِ زادوا في تعريفِ العِلمِ قَولَهم: «العِلمُ هو: اعتِقادُ الشَّيءِ على ما هو به مع توطينِ النَّفْسِ إلى المُعتقَدِ إذا وقَع ضرورةً أو نظرًا» (كتاب الإرشاد: ١٣)، وذلك للخروجِ مِن الاعتراضِ الأشعريِّ على تعريفِهِمُ الأوَّلِ، غيرَ أنَّ الجُوينيَّ لم يَرتضِ أيضًا هذا التعريفَ الثاني، لأنَّه قُيِّد في الاعتقادِ بأنَّه اعتقادٌ في شيءٍ، وهذا القيدُ يُخْرِجُ العِلمَ باستحالةِ شريكِ البارِي، والعِلمَ بالمُستحيلاتِ، والعِلمَ باستحالةِ اجتماعِ المُتضادَّات، فكُلُّ هذه عُلومٌ ولكنْ ليست عُلومًا بأشياءَ ولا بموجوداتٍ بل هي علومٌ بأعدامٍ يستحيلُ وُجودُها أو تشيُّؤُها. وإذًا فاشتمالُ التَّعريفِ على قَيدِ «الشَّيءِ» يُخرِجُ بعضَ أفرادِ المُعرَّفِ، فتعريفُ متأخري المعتزلةِ للعِلمِ غيرُ جامعٍ، كما كان تعريفُ الأوائلِ غيرَ مانعٍ. ولا يُقالُ إنَّ هذا الاعتراضَ لا يَلزَمُ المُعتزلةَ لأنَّهم قائلون بشَيئيَّةِ المعدومِ، وذلك لأنَّ الشيءَ عِندهم هو المَعدومُ القابِلُ للوجودِ أو الذي يَصِحُّ وجودُه، والعلومُ الثلاثةُ ـ في الأمثلةِ ـ أَعدامٌ لا يصِحُّ وجودُها، «فقد شذَّتْ علومٌ عن الحَدِّ» كما يقولُ الجوينيّ (م. ن: ١٣).

(٢) انظر شرح المواقف للشريف الجرجاني: ٦٩/١، (ط. السعادة).

وعند الأشعريِّ لا فَرْقَ بين معنَى « العِلمِ » ومعنَى كُلٍّ مِنَ اليقينِ، والفَهْمِ والدِّرايَةِ والفِقهِ والفِطنَةِ، فكُلُّ ذلك عِندَه بمعنَى العِلمِ وهي مُترادِفاتٌ عَلَى معنًى واحدٍ، كما يَتَبَيَّنُ مِن مَذهَبِه الذي يحكِيه ابنُ فُورَك[1].

وكذلك يُسَوِّي الأشعريُّ بينَ معنَى « العِلمِ » مِن ناحيةٍ ومعنَى « العقلِ » والمَعرفَةِ مِن ناحيةٍ أُخرَى ، مُستدِلًّا على ذلك بما ذَهَبَ إليه أهْلُ اللُّغةِ مِن أنَّه لا فَرْقَ بينَ قَوْلِ القائلِ : « عَقَلتُه وعَرَفتُه وعَلِمتُه » وأنَّهم يُحيلون قَولَ القائلِ : «عَقَلتُه ولَم أعْلَمْه » أو « عَلِمتُه ولم أعقِلْه » أو « عَرَفتُه ولم أَعلَمْه »، « فكما تَبَيَّنَ بذلك أنَّ العِلمَ والمعرِفَةَ معناهما واحِدٌ، فكذلك تَبَيَّنَ بمِثلِه أنَّ العَقلَ والعِلمَ معناهما واحِدٌ » [2]، والذي يُطلَقُ على اللَّه تعالى من بين هذه المعاني للعلم في مَذهَبِ الأشعريِّ هو « العِلْمُ » فقط دُونَ سائرِها، وكان لا يُسمِّى عِلمَ اللَّهِ بالعقلِ، ولا يُوصَفُ اللَّهُ عندَه بأنَّه عاقِلٌ أو عارِفٌ أو دارٍ أو فَطِنٌ أو فقيهٌ .

وإذا كان الإمامُ الأشعريُّ قد سَوَّى بينَ معاني هذه الأسماءِ

(١) المجرد: [اللوحة: ١/أ] ١١.

(٢) المجرد: [اللوحة: ١٣٧/ب] ٢٨٤.

فقد كان مُقتضَى القياسِ أن تَتَساوَى كُلُّ هذه المعانِي في جَوازِ اتِّصافِ اللَّهِ تَعالَى بها ما دامت قد اتَّحدَت في المعنَى؛ وذلك لأنَّ حُكمَ الأمثالِ فيما يَجوزُ وما لا يَجوزُ واحِدٌ، فكيف صَحَّ هذا الاستثناءُ لَدَى الأشعريِّ ؟

إنَّ هذا الاستثناءَ يستنِدُ عندَه إلى مبدَأيْنِ ثابتَيْنِ :

الأوَّلُ : أنَّ اللَّهَ تَعالَى اخْتَصَّ نَفْسَه باسْمِ العِلمِ دونَ باقي الأسماءِ المَذكورةِ، وقد أجمَعَتِ الأُمَّةُ على ذلك .

والثاني: أنَّ الأسماءَ والصِّفاتِ في جَوازِ إطلاقِها على اللَّهِ تَعالَى وعَدَمِ جَوازِها، مَرَدُّه للتوقيفِ وليس للقياسِ[1]، أي الوقوفِ عند حدودِ ما وَرَدَ في الشَّرعِ، فما وَرَدَ مِن ذلك في الشَّرعِ صَحَّ إطلاقُه، وإلَّا فلا ، وهذا ما عبَّر عنه الإمامُ الجوينيُّ بقولِه : « ما وَرَدَ الشَّرعُ بإطلاقِه في أسماءِ اللَّهِ تَعالَى وصِفاتِه أطلَقناه ، وما منَع الشَّرعُ مِن إطلاقِه مَنعناه ، وما لم يَرِدْ فيه إذنٌ ولا مَنْعٌ لم نَقْضِ فيه بتحليلٍ ولا تحريمٍ ؛ فإنَّ الأحكامَ الشرعيَّةَ تُتَلَقَّى مِن موارِدِ السَّمعِ »[2] ، هذا التأصيلُ الأشعريُّ

(١) م. ن: [اللوحة: ١/أ، ١٣٧/ب] ١١، ٤٤ ، ٢٤٨ .

(٢) الإرشاد، للجويني: ١٤٣ .

المُستنِدُ إلى التوقيفِ بدلًا مِن قياسِ العقلِ، هو الذي صَحَّح للأشعري أنْ يُفرِّقَ بينَ الأمثالِ في الحُكْمِ الواحدِ، والإطلاقِ الواحدِ، وهذا على خِلافِ ما يَذْهَبُ إليه المُعتزلةُ في مسألةِ إطلاقِ الأسماءِ والصِّفاتِ على اللَّهِ تَعالَى، فهُم وإن كانوا يمتنِعون مِن إطلاقِ كثيرٍ مِنَ المعاني ـ التي مَنَعَها الأشعريُّ ـ إلَّا أنَّ منطلقَهم يختلِفُ جِذريًّا عن مُنطلَقِ الأشاعرةِ في هذه المسألةِ فعندَ المعتزلةِ أنَّ القياسَ العقليَّ هو الذي يُصَحِّحُ الإطلاقَ أو لا يُصَحِّحُه، فإذا كان معنَى الاسمِ يَثْبُتُ في الأصلِ للَّهِ تَعالَى ولا يُلحِقُ به نَقْصًا صَحَّ إطلاقُه، والعكسُ صحيحٌ. وهم حين يمنعونَ إطلاقَ الفِطْنَةِ والعقلِ والفَهمِ وغيرِها على اللَّهِ تَعالَى؛ فليس ذلك لأنَّ الشَّرعَ لم يَرِدْ بهذا الإطلاقِ، ولكن لأنَّ معاني هذه الألفاظِ لا تَتَساوَى مع مَعنَى « العِلمِ »، فهي ليستْ أمثالًا ولا مُرادفاتٍ للعِلمِ، وذلك لما تَقْتَضِيه معاني هذه الألفاظِ مِن سَبْقِ الجَهْلِ، واكتسابٍ للعِلمِ وتحصيلٍ له بعدَ عدمٍ، وكُلُّ هذا ممَّا لا يليقُ بذاتِه تَعالَى، فيَستحيلُ ـ عقلًا ـ اتِّصافُه بأيٍّ منها، ولعلَّ هذا ما دفَعَ شيخَ المُعتزلةِ: « الجَبَّائيَّ » إلى القَولِ بجوازِ إطلاقِ وَصْفِ « عالِمٍ » و« عارِفٍ » و« دارٍ »، على اللَّهِ تَعالَى، بعدَما تَبَيَّن له أنَّ الأوصافَ الثلاثةَ مُتساوِيَةُ المعنَى .

وأنَّ معنَى « عارِفٍ » و « دارٍ » كمَعنَى « عالِمٍ » ، ومعناهما يَثْبُتُ للَّهِ تَعالَى ويَليقُ به ، لكنَّه يَمنعُ إطلاقَ بَقيَّةِ الأسماءِ كالفَهْمِ والفِطْنَةِ والفِقهِ والاستبصارِ والاستبيانِ؛ لأنَّ هذه الأسماءَ تقتضِي ـ كما قُلنا ـ سَبْقَ الجَهْلِ أو عَدمَ العِلمِ، فلا يَثْبُتُ معناها في حَقِّ اللَّهِ تَعالَى . وهكذا كُلُّ اسمٍ يَليقُ مَعناه بذاتِه تَعالَى مِن جِهَةِ العَقلِ أو القياسِ، يجُوزُ أن يُشْتَقَّ منه وَصْفٌ تَتَّصِفُ به الذَّاتُ حتى وإن لَمْ يَرِدْ به سَمْعٌ أو لَمْ تُجْمِعِ الأُمَّةُ عليه (١) .

وعندَ الأشعريِّ أنَّ معنَى العِلمِ لا يقتَصِرُ على الإدراكِ العقليِّ وينحصِرُ فيه ، بل يتعدّاهُ إلى الإدراكِ الحِسِّيِّ كذلك ، وبِناءً على هذه النظرةِ تكونُ الرؤيةُ الحِسِّيَّةُ عِلْمًا بالمرئيِّ ، كما يكونُ السَّمعُ عِلْمًا بالمسموعِ ، أي : يكونُ الحِسُّ عِلْمًا بالمحسوسِ .

غيرَ أنَّ «ابنَ فُورَكَ» لا يرتضِي هذا القولَ ، ويُرَجِّحُ قولًا آخرَ ذكرَه الأشعرِيُّ في بعضِ كتبِه ، خلاصتُهُ : أنَّ العِلمَ ليسَ هو الإدراكَ ، بلِ الإدراكُ معنًى زائدٌ على العِلمِ ، وهو يَخْتَصُّ بإدراكِ الحواسِّ لمحسُوساتِها ، وكأنَّ الأشعريَّ يُفَرِّقُ عند الإنسانِ بينَ

---

(١) راجع : مقالات الإسلاميين للأشعري: ٥٢٦، والمغنى للقاضى عبد الجبار: ٢٢١/٥، وأصول الدين للبغدادي ١١٦، ولوامع البينات للرازي: ٤٠.

عِلْمٍ يتعلَّقُ بالمعلوماتِ العقليَّةِ، وإدراكٍ يتعلَّقُ بالمُدْرَكاتِ الحِسِّيَّةِ، أمَّا في الجانبِ الإلهيِّ فهناك العِلمُ الأزليُّ بجميعِ المعلوماتِ، وهناك أيضًا الإدراكُ الأزليُّ لجميعِ المُدْرَكَاتِ.

وفيما يتعلَّقُ بإدراكاتِنا؛ فإنَّ الأشعريَّ يشترِطُ في عمليَّةِ الإدراكِ وجودَ المُدرِكِ والمُدرَكِ، وحياةَ المُدرِكِ، أمَّا الشرائطُ الأُخرَى مِن انفتاحِ العَينِ مثلًا، واتصالِ الضوءِ، وقُرْبِ المرئيِّ؛ فإنَّها ليست شروطًا ضروريَّةً، ولا عِلَلًا حتميَّةً في حصولِ الإدراكِ، بل هي ليست أكثرَ مِن أمورٍ عاديَّةٍ جَرَتِ العادةُ بحدوثِها عند حصولِ الإدراكِ[١].

يقولُ ابنُ فُورَك في نقلِ مذهبِ «الشيخِ» في هذا الموضوعِ: «اعلَمْ أنَّه كان يقولُ: إنَّ المُدرِكَ لا يَصِحُّ أن يكونَ مُدرِكًا إلَّا بإدراكٍ هو معنًى موجودٌ قائمٌ به شاهِدًا وغائبًا، وإنَّه هو معنًى زائدٌ على العِلمِ، وليسَ هو نَفْسَ العِلْمِ، وكان يُسَوِّي بينَه وبينَ البصرِ ويقولُ: إنَّ إبصارَ المرئيَّاتِ إدراكُها. وكان يقولُ: «إنَّ الإدراكَ يتعلَّقُ بالموجودِ، وإنَّ المُدرِكَ منَّا يُدرِكُ كلَّ مُدْرَكٍ بإدراكٍ، والبارِي تعالى مُدرِكٌ

(١) م. ن: [اللوحة: ١٢٧/أ - ب] ٢٦٣.

لجميعِ المُدْرَكاتِ بإدراكٍ أزليٍّ، كما هو عالِمٌ بعِلمٍ أزليٍّ...

وكان يقولُ: إنَّ وجودَ الإدراكِ لا يقتضي أكثرَ مِن وجودِ المُدرِكِ والمُدرَكِ وحياةِ المُدرِكِ، وإنَّ الإدراكَ الذي يحصلُ في أحدِنا بشريطةِ فتحِ العينِ واتصالِ الضَّوءِ وحضورِ المرئيِّ وقُربِهِ، ليسَ ذلك شروطًا لازِمَةً وأسبابًا مُوجِبةً، ولكنَّها ممَّا جَرَتِ العادةُ بفعلِها عند حدوثِ الإدراكِ لها ... وكان يقولُ: يجوزُ أن يخلُقَ اللَّهُ تعالى العِلمَ باللَّونِ في قلبِ الأعمَى»[١].

ومِن هذا النَّصِّ يَتَبَيَّنُ أنَّ الإدراكَ ـ عند الأشعريِّ ـ لا يُسَمَّى عِلمًا، بل هو أمرٌ آخَرُ غيرُ العِلمِ، وهو عند الإنسانِ ممَّا ينتمِي إلى معنَى الحواسِّ والمحسوساتِ، ومِن أجلِ ذلك أنكرَ الأشعريُّ قولَ المعتزِلَةِ: «إنَّ الإدراكَ هو العِلمُ بالمُدرَكِ»[٢]. ومن أجله أيضًا كانت تفرقته بين الإدراكِ والرؤيةِ في مبحثِ جوازِ رؤيةِ اللَّهِ تعالى.

وعند الشيخِ أنَّ الإدراكَ إذا كان يتعلَّقُ بالمحسوساتِ فهو ـ إذًا ـ ممَّا يختصُّ بالموجوداتِ فقط دونَ المعدوماتِ، أي: لا يَصِحُّ أن يتعلَّقَ الإدراكُ عنده بالمعدومِ. وهذا فرْقٌ آخَرُ بينَ العِلمِ وبينَ الإدراكِ مِن حيثُ طبيعةُ «التَّعَلُّقِ» في كُلٍّ منهما،

(١) م. ن: [اللوحة: ١٢٧/ب - ١٢٨/أ] ٢٦٣-٢٦٤.

(٢) مقالات الإسلاميِّين واختلاف المُصلِّين، للأشعري: ١٠٥/٢.

فإذا كان العِلمُ يتعلَّقُ بالموجودِ وبالمعدومِ على السَّواءِ، فإنَّ الإدراكَ لا يتعلَّقُ إلَّا بالمُدرَكِ الموجودِ فقط . ونلاحِظُ أنَّ الشيخَ لا يُجَوِّزُ أن يُدرَكَ مُدْرَكانِ بإدراكٍ واحدٍ .

وكذلك لا يتعلَّقُ العِلمُ الواحدُ بمعلومَيْن ، وهذا أمرٌ منطِقِيٌّ إذا أخذنا في الاعتبارِ أنَّ العِلمَ والإدراكَ هما مِن قبيلِ الأعراضِ عند الشيخِ ، ومِن حُكْمِ الأعراضِ والجواهرِ ـ عِندَه ـ استحالةُ وجودِها في مَحَلَّينِ أو في مكانَينِ معًا .

والتعريفُ السابِقُ للعِلمِ يطَّرِدُ ـ فيما يرَى الأشعريُّ ـ شاهِدًا وغائبًا ، أي : كما يُقالُ في العِلمِ الحادِثِ : « إنَّه ما به يَعْلَمُ العالِمُ المعلومَ »، كذلك يُقالُ هذا التعريفُ نَفْسُه بالنسبةِ للعِلمِ القديمِ .

وقد عَوَّلَ الأشعريُّ على هذا التعريفِ في إثباتِ الصِّفاتِ للَّهِ ـ تعالى ـ وفي إثباتِ زيادَتِها على الذَّاتِ أيضًا ، فما دامَ التعريفُ السابِقُ يُثْبِتُ أصلَ الاشتقاقِ لمَن قامَ به الوصفُ : أي يُثبِتُ « العِلمَ » لمَن قامَ به وصفُ عالِمٍ ، فكذلك يَطَّرِدُ القولُ في كلِّ وصفٍ آخرَ مثل : قادرٍ ومريدٍ وسميعٍ ومتكلِّمٍ ، ويَثبُتُ تبعًا لذلك صِفةُ القُدرةِ والإرادةِ ... إلخ .

على أنَّ ثبوتَ الصِّفةِ لمَن قامَ به الوصفُ يقتضي ـ لا محالةَ ـ

مغايرةً بينَ الصِّفةِ التي تقومُ بالذَّاتِ وبينَ الذَّاتِ التي تثبتُ لها هذه الصِّفةُ، ومعنى هذا ألَّا يكونَ سببُ العِلمِ في العالِمِ هو ذاتَ العالِمِ، أي: لا يَعلمُ المعلوماتِ بذاتِه، وإنَّما بصفةٍ مُغايرةٍ لذاتِه وزائدةٍ عليها هي : صِفةُ العِلمِ . وهذا القولُ ـ كما سبقَ ـ مُطَّرِدٌ في كلِّ عالِمٍ شاهِدًا وغائبًا ، وهو يُثبِتُ زيادةَ الصِّفةِ على الذاتِ ومغايرتَها لها في الشاهِدِ والغائبِ على السَّواءِ .

أقسامُ العِلمِ :

مذهبُ الشيخِ أنَّ العِلمَ ينقسِمُ إلى عِلمٍ ضروريٍّ وإلى عِلمٍ كَسْبِيٍّ ، ويجِبُ أن نَتَنَبَّهَ ـ منذُ البدايةِ ـ إلى أنَّ العِلمَ المنقسِمَ إلى هذين القسمَينِ هو العِلمُ الحادِثُ، لا العِلمُ القديمُ الذي هو صِفةٌ مِن صفاتِ اللَّهِ تعالى ، إذِ العِلمُ القديمُ لا ينقسِمُ ولا تختلِفُ مصادِرُه ، أو تتباين جهاتُه ، ولا يُقالُ فيه إنَّه ضروريٌّ أو إنَّه كسبيٌّ ، بلِ المنقسِمُ إلى هذينِ القسمَينِ هو العِلمُ الحادثُ فقط .

والعلومُ الضروريَّةُ : هي العلومُ التي يُضطرُّ الإنسانُ للتصديقِ بِها اضطرارًا ، أي : هي المعارفُ التي يُصدِّقُ بها المَرءُ ولا يجِدُ لتصديقِه بها تفسيرًا ولا تعليلًا لاضطرارِه بالتصديقِ بها .

وقدِ اختلفتْ عبارةُ « الشَّيخِ » في إطلاقِ معنى « الضرورةِ »

على العِلمِ أو على غيرِ العِلمِ مِنَ المعاني الأُخرَى ، وكما ينقُلُ ابنُ فُورَكَ فإنَّ الشيخَ قال في بعضِ كُتُبِهِ : إنَّ معنى الضروريِّ ما حُمِلَ عليه الإنسانُ وأُجبِرَ عليه ، ولو أرادَ التخلُّصَ منه لم يجِدْ إليه سبيلًا . وقال في غيرِه مِنَ الكُتُبِ : إنَّ الضرورةَ تُستَعمَلُ في هذه المعاني على أحدِ وجهَيْنِ :

أحدُهما: بمعنى الحاجَةِ، كقولِه تباركَ وتعالى : ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ﴾[(١)]، وقولِه سبحانَه : ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ﴾[(٢)] . فهذهِ ضرورةُ الحاجَةِ.

أو تكونُ ضرورةٌ على معنى ما يحدُثُ فيه كارِهًا له، كقولِ القائلِ : اضطررتُ إلى فعلِ كذا ، أو اضطرَّني السُّلطانُ إلى دفعِ مالي إليه ، إذا أكرَهَهُ عليهِ[(٣)] .

ونستطيعُ أن نستنبِطَ مِن هذا أنَّ معنى الضرورةِ يدورُ حولَ معنى الاضطرارِ أو الإكراهِ ، سواءٌ كان هذا الاضطرارُ مقصودًا مِن جانبِ المضطرِّ، مثل أن يقصدَ الشَّخصُ إلى فعلِ ما يُضطرُّ إليه مِن أكلِ ميتةٍ أو مِن رُكُوبِ مَتنِ الأخطارِ والأهوالِ ، أو كان الاضطرارُ غيرَ مقصودٍ للشَّخصِ ، إلَّا أنَّه

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) الأنعام: ١١٩.

(٣) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ٢/أ] ١٢.

مفروضٌ عليهِ ومضطرٌّ إليه ، مثلَ أن يُجْبَرَ الشَّخصُ على فعلٍ مُعَيَّنٍ هو له كارهٌ .

ومِن هذه التَّفرِقَةِ بينَ ضرورةٍ يسعَى إليها الشخصُ وبينَ ضرورةٍ تُفْرَضُ عليه فَرضًا ، يرَى « الشيخُ » أنَّ الشيءَ الواحِدَ قد يكونُ كَسْبًا مِن جهةٍ، وضرورةً مِن جهةٍ أُخرَى ، أي : يكونُ كَسْبًا باعتبارِ توجُّهِ قَصدِ الفاعِلِ ومباشرةِ الفعلِ ، ويكون ضرورةً باعتبارِ أنَّ الفاعلَ مُضطَرٌّ ومُلْجَأٌ وكارِهٌ لهذا الفعلِ .

وإذا كان الشيءُ الواحدُ يُمكِنُ أن يكونَ مِن جهتَينِ مختلفتَينِ كَسْبًا وضرورةً ، فمن هذا المنطِقِ نفسِه يُجَوِّزُ « الشيخُ » وقوعَ « عِلْمٍ »؛ لا هو ضرورةٌ ولا هو كَسْبٌ ، أي : عِلْمٌ لا يَقصِدُ إليه العالِمُ ولا يستنبطُه ، وهو في الوقتِ ذاتِه غيرُ مضطرٍّ ولا كارهٍ له ، ولم يضرِبِ الشيخُ مثلًا لهذا العِلمِ الذي هو لا ضرورةٌ ولا كسبٌ ، غيرَ أنَّ إمامَ الحرمَينِ وهو بصددِ تقسيمِ العِلمِ يضرِبُ مثلًا لهذا النوعِ مِن العِلمِ بالعِلمِ البَدَهِيِّ ، والعِلمِ الواقعِ على الحواسِّ[(١)] ، ومِن هذين المثالَينِ يتَّضِحُ أنَّ المعنَى الحقيقيَّ الذي ينبغي أن يتضمَّنَه مفهومُ الضرورةِ هو معنَى « الضَّررِ » أو معنَى « الإكراهِ » .

---

(١) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني: ٢٩.

ولا شكَّ أنَّ «بَدَهيّاتِ العقلِ» بهذا المعنى المقصودِ مِن لفظِ الضرورةِ، ليست علومًا ضروريّةً ؛ لأنَّها علومٌ تألَفُها النَّفْسُ في غيرِ كُرهٍ ولا ضررٍ ، وكذلك مُدرَكاتُ البصرِ والسمعِ ـ مثلًا ـ يمكنُ أن تتَّصِفَ بهذا الوصْفِ ، أي : تتَّصِفَ بأنَّها غيرُ مُكتَسَبَةٍ عن طريقِ استنباطٍ أو إعْمالِ فِكرٍ ونظرٍ ، كما تتَّصِفُ أيضًا بأنَّها غيرُ ضروريَّةٍ بالمعنَى الذي حدَّده الجوينيُّ وهو : الضَّررُ أوِ الإكراهُ .

بيدَ أنَّنا سنرَى أنَّ « الشَّيخَ » يُصَنِّفُ بَدَهيَّاتِ العقلِ ـ في أكثرَ مِن موضعٍ ـ تحتَ قسمِ الضروريَّاتِ أوِ العلومِ الضروريَّةِ ، بل ويجعلُ مُدرَكاتِ الحواسِّ مِن هذا القبيلِ أيضًا ، وهذا يجعلُ رأيَ الشيخِ يختلفُ في المسألةِ الواحِدةِ نفْسِها مِن موضعٍ لآخرَ ، وفيما أعتقدُ فإنَّ ثمَّةَ تداخلًا واضِحًا ـ في كتاباتِ الشيخِ ـ بينَ الضروريِّ بالمعنَى المقابلِ للنظريِّ ، أي : بينَ الوضوحِ الذَّاتيِّ مِن جهةٍ ، والاستنباطِ مِن جهةٍ أُخرى ، وبينَ الضروريِّ بالمعنَى المقابلِ للكسبيِّ ، أي : بينَ الاضطرارِ والإكراهِ مِن جانبٍ ، والإرادةِ والاختيارِ مِن جانبٍ آخرَ .

والذي لا شكَّ فيه أنَّ الشيخَ يُقَسِّمُ العِلمَ الحادِثَ بينَ نوعٍ

هو « ضروريٌّ » ونوعٍ ثانٍ هو « كسبيٌّ » ، وأنَّ « الضروريَّ » يستعمِلُهُ مرةً بمعنى الكُرهِ والضَّرَرِ ـ وهذا الاستعمالُ يصحُّ معه انقسامُ العِلمِ إلى أقسامٍ ، منها هذا القِسمُ الموصوفُ بأنَّهُ لا هو ضروريٌّ ولا كسبيٌّ ـ كما يستعملُه مرَّةً أُخرَى بمعنَى العِلمِ المركوزِ في فِطرةِ الإنسانِ ، أو العِلمِ اليقينيِّ المَبْنِيِّ على العِلمِ الفِطريِّ ، وهذا الاستعمالُ الثاني لا يمكِنُ أن ينقسِمَ العِلمُ باعتبارِهِ إلَّا إلى قسمَيْنِ اثنينِ فقط هما : العِلمُ الضروريُّ، والعِلمُ الكَسْبيُّ[1] .

وأغلبُ الظَّنِّ أنَّ استدلالَ المعتزلةِ على نفي صفةِ العِلمِ عن اللَّهِ تَعالَى « بأنَّ العِلمَ لو ثبتَ لكان إمَّا كسبًا وإمَّا ضرورةً ، وكلاهما مُحالٌ »، هو الذي دفعَ بالإمامِ الأشعريِّ إلى تحليلِ العِلمِ الضروريِّ بالصورةِ التي أوضحناها ، ذلك أنَّ إبطالَ دليلِ المعتزلةِ هذا ، لا بُدَّ فيه مِن أحدِ وجهينِ :

ـ فإمَّا تسليمُ حصرِ انقسامِ العِلمِ إلى ضروريٍّ وكسبيٍّ في الشاهِدِ فقط ومَنعِ ذلك في الغائبِ .

ـ وإمَّا مَنعُ هذا الحصرِ بتجويزِ قسمٍ ثالثٍ لا هو ضروريٌّ ولا هو كَسْبيٌّ .

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ٢/ ب] ١٣.

وأكبرُ الظَّنِّ ـ أيضًا ـ أنَّ الشيخَ يرتضي الوجهَ الأوَّلَ مِن هذين الوجهَيْنِ وهو بصدَدِ نقدِ دليلِ المعتزلةِ، وأنَّ مذهبَه في ذلك هو: تسليمُ الحَصْرِ في العِلمِ الحادثِ، ومنعُ الانقسامِ في العِلمِ القديمِ.

وأمَّا منعُ الحصرِ في الشاهِدِ بتجويزِ عِلمٍ خارجٍ عن وصفِ الضرورةِ والاكتسابِ معًا، فقد كان مجرَّدَ احتمالٍ أدَّى إليه نزاعُهُ مع المعتزِلَةِ، والدَّليلُ على ذلك أنَّ الشَّيخَ ـ في أكثرَ مِن موضعٍ ـ صريحٌ في أنَّ العِلمَ الحادثَ منقسمٌ إلى ضروريٍّ وكسبيٍّ، فلو كان هناك قسمٌ ثالِثٌ للعِلمِ لمَا تَمَّ للشيخِ حصرُ القِسمةِ في الضروريِّ والكسبيِّ.

ولعلَّ هذا ما عناهُ إمامُ الحرمَينِ بقولِهِ ـ بعدَ تقسيمِه للعِلمِ إلى أربعةِ أقسامٍ: عِلمٍ ليسَ بضروريٍّ ولا كسبِيٍّ، وعِلمٍ كسبِيٍّ وضروريٍّ، وعِلمٍ ضروريٍّ ليسَ بكسبيٍّ، وعِلمٍ كسبيٍّ ليسَ بضروريٍّ: «فقد حصلَ مِن جملَةِ هذا في الشاهِدِ عِلمٌ ليسَ بضروريٍّ ولا كسبيٍّ، فلا يُنكَرُ في الغائبِ أيضًا ثبوتُ علمٍ لا ضروريٍّ ولا كسبيٍّ»[1].

ونستطيعُ أن نُمَيِّزَ في العلومِ الضروريَّةِ ـ عند الشيخِ ـ بينَ مستويَينِ:

(١) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني: ٢٩.

ـ مستوًى يسمِّيهِ «الأشعريُّ»: أوائلَ العقولِ، وهو يوازِي ـ تمامًا ـ القضايا الفطريَّةَ أو القضايا التي تُسَمَّى «الأولياتِ» تلك التي تستمتعُ برصيدٍ عالٍ مِنَ الوضوحِ الذَّاتيِّ لا تمكِنُ البرهنةُ عليهِ بحالٍ مِنَ الأحوالِ.

ـ ومستوًى يسمِّيهِ: «ضرورياتِ العِلمِ»، وهيَ ما يوازي بقيَّةَ اليقينيَّاتِ، التي تُستَخدَمُ كمبادِئَ أو مقدماتٍ ثابتةٍ لاكتسابِ العلومِ والمعارفِ التي تنبني عليها.

ويرى الأشعريُّ أنَّ هذا النوعَ الثاني ـ وهو «ضرورياتُ العِلمِ» ـ مشتركٌ بينَ كلِّ الناسِ إذا انتفَتِ الآفاتُ، «ولا يصِحُّ أن ينفرِدَ بعضُهم بالدَّعوَى فيه بما لا يجدُه صاحبُه، إذا اتفقَتْ حواسُّهم في الصِّحَّةِ، فأمَّا إذا تباينَت فسائغٌ»[1].

أمَّا النوعُ الأوَّلُ ـ وهو أوائلُ العقولِ ـ فهو متَّفَقٌ عليه ومشتَرِكٌ بينَ العُقلاءِ جميعًا، ويقرِّرُ الأشعريُّ أنَّ العقلَ السَّليمَ لا يَتَصَوَّرُ اختلافًا حولَ أوائلِ العقولِ؛ لأنَّ تجويزَ الاختلافِ حولَ هذا النوعِ مِنَ الضروريَّاتِ معناهُ: هدمُ الحقائقِ وإبطالُ كلِّ الطُّرقِ المؤدِّيةِ إلى إثباتِها، وقد مثَّلَ الأشعريُّ لهذا النوعِ

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ٤/ب] ١٦.

مِنَ العِلمِ الضروريِّ بالمعارِفِ الآتيةِ :

(أ) العِلمُ بأنَّ الموجودَ لا يخلو مِن أن يكونَ أزليًّا، أو أنَّه لم يكُنْ فكانَ .

(ب) العِلمُ بأنَّ الجوهرَينِ أو الجِسمَينِ لا يخلوانِ مِن أن يكونا متقارِبَينِ أو متباعِدَينِ .

ومِن هذينِ المِثالَينِ اللذينِ أوردَهُما الأشعريُّ يتَّضِحُ أنَّ « أوائلَ العقولِ » ـ عندَه ـ هي بعينِها التي يُعَبَّرُ عنها في المنطِقِ الأرسطيِّ بالأوَّليَّاتِ ، ومدارُ هذينِ المِثالَينِ هو : استحالَةُ اجتماعِ النقيضَينِ ؛ لأنَّ المِثالَ الأوَّلَ يُرَدِّدُ بينَ نقيضَينِ لا يجتمِعانِ ولا يرتفِعانِ ، إذِ الموجودُ إمَّا أن يكونَ أزليًّا، وإمَّا أن يكونَ حادِثًا ، والأزليَّةُ والحدُوثُ ـ بالمفهومِ الأشعريِّ ـ نقيضانِ أو في قوةِ النقيضَينِ .

وكذلك المثالُ الثاني يُرَدِّدُ بينَ أمرَيْنِ لا يجتمِعانِ معًا ولا يرتفِعانِ معًا عن أيِّ جَوهَرٍ أو جِسمٍ ، فكُلُّ جسمَينِ إمَّا أن يكونا متقارِبَينِ ، وإمَّا أن يكونا متباعِدَينِ ، والقُربُ والبُعدُ بينَ جِسمَينِ محدَّدَينِ نقيضانِ أو في قوَّةِ النقيضَينِ أيضًا .

ونستطيعُ القولَ بأنَّ « استحالَةَ اجتماعِ النقيضَينِ » هي أوَّلُ

أوائلِ العُقولِ في نظريةِ العِلمِ عند الأشعريِّ ، وهي نقطةُ الارتكازِ في عمليَّةِ التفكيرِ في فلسفتِه ، شأنُهُ في ذلك شأنُ كُلِّ الفلاسِفَةِ العقلِيِّينَ في انطلاقِهم مِن قضايا بَدَهِيَّةٍ يتأسَّسُ عليها الفِكرُ البشريُّ ، وأوَّلُها : قضيةُ استحالَةِ اجتماعِ النقيضَينِ .

ومِنَ المعارِفِ الضروريَّةِ ـ أيضًا ـ معرِفَةُ الإنسانِ بنفسِهِ ، وكذلك معرِفَتُهُ بصِدقِ الأخبارِ المتواتِرَةِ .

ويبدُو أنَّ الأشعريَّ يستَعمِلُ مصطلَحَ «الضرورَةِ» هنا استعمالًا عامًّا ، أي: إنَّه لا يُفَرِّقُ فيه بينَ الضَّرورةِ بمعنى : « بَدَهِيَّاتِ العقلِ » ، والضرورةِ بمعنَى : « العِلمِ اليقينيِّ المكتسَبِ »، وإلَّا فإنَّ معرفَةَ الإنسانِ بنفسِهِ عِلمٌ يَنتَمِي إلى الضَّرورَةِ بالمعنَى الأوَّلِ ، بينما العِلمُ بصِدقِ القضايا المتواتِرَةِ مِن قَبيلِ اليقينيَّاتِ أوِ الضرورةِ بالمعنَى الثاني ، والدَّليلُ على ذلك أنَّ الأشعريَّ نفسَه يقولُ في هذا الصَّددِ : « ومِن هذه المعارِفِ الضروريَّةِ ما يُعلَمُ أنَّها ضرورةٌ بالاستدلالِ ممَّا قد تنازَعَها المتنازِعُون ، فقال قومٌ : إنَّها اكتسابٌ ، وقال قومٌ : إنَّها ضرورةٌ ؛ لأنَّ العِلمَ بأنَّها ضرورةٌ ليسَ بضرورةٍ ، ولذلكَ تنازعَ النَّاسُ كثيرًا في المعارِفِ، فقال بعضُهم : إنَّها ضرورةٌ ، وقال بعضُهم : إنَّها اكتسابٌ »(١) .

---

(١) م.ن: [اللوحة: ١١٩/ ب] ٢٤٨.

وإذًا فحديثُ الأشعريِّ عنِ الضرورَةِ هنا حديثٌ عنِ القضايا اليقينِيَّةِ الرئيسةِ التي تُشَكِّلُ المُنطلقاتِ الأوَّلِيَّةَ لليقينِ في المعرِفَةِ البشرِيَّةِ[١]، أي ما كان منها أوَّليًّا وما كان فِطريًّا أو مُستَدَلًّا ومُبرهَنًا عليه، فمعرِفَةُ الإنسانِ بنَفْسِهِ قضيةٌ بَدَهيَّةٌ، ومعرفةُ الصِّدقِ في الخبرِ المتواترِ قضيةٌ يقينيَّةٌ، والبَونُ بينَهما شاسِعٌ، برغمِ أنَّ الأشعريَّ قد سوَّى بينَهما في معنَى الضرورَةِ في نَصِّهِ السابقِ.

وثمَّةَ علومٌ أُخرَى يُصَنِّفُها الأشعريُّ تحتَ مفهومِ العلومِ الضروريَّةِ، هذه العلومُ هي العلومُ العاديَّةُ، وهي العِلمُ بما تَقضِي به العادَةُ وتقتضيه مُجرَياتُ الأحداثِ، فالعادَةُ تُحِيلُ أن يكونَ الجَبَلُ الذي قد رأيتُه منذُ لحظاتٍ قد انقلبَ إلى جَبَلٍ مِن ذَهَبٍ، أو القِطُّ الأليفُ الذي تركتُه في منزلي قد انقلبَ أسدًا مُفترِسًا، كما تُحِيلُ أن يكونَ بينَنا الآنَ فِيلٌ أو وَحشٌ مفترِسٌ، فمِثلُ هذهِ العلومِ هي علومٌ ضروريةٌ، أي: علومٌ يقينيَّةٌ وصادِقَةٌ ولا يمكِنُ التشكيكُ فيها بحالٍ، غيرَ أنَّها لا تدخُلُ ضِمنَ «أوائلِ العقولِ»، أو أنَّها لا تَتَمتَّعُ باليقينِ

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، لمحمد باقر الصدر: ٤١٣.

الذي تتمتَّعُ به قضايا هذا المستوَى مِنَ العِلمِ: فالفَرقُ بين استحالةِ اجتماعِ النقيضَينِ وبينَ استحالَةِ انقلابِ الجَبَلِ ذَهَبًا، فَرقٌ واضِحٌ جدًّا لدَى العقلِ:

إنَّ الاستحالةَ في القضيَّةِ الأُولى لا تقبَلُ جَدَلًا ولا مُناقشةً، وهي استحالةٌ بيِّنةٌ بذاتِها، فالأبيضُ واللا أبيضُ لا يجتمعانِ معًا في شيءٍ واحدٍ ـ في حُكمِ العقلِ ـ ومهما أطلقَ الإنسانُ العِنانَ لخيالِه فإنَّه لا يستطيعُ أن يتصوَّرَ اجتماعَ النقيضَينِ، والعقلُ قاضٍ بهذه الاستحالَةِ مهما تبدَّلَ به المكانُ أوِ الزَّمانُ.

والسببُ في ذلك أنَّ الحُكمَ في مِثلِ هذه القضايا حُكمٌ عقليٌّ، فحيثما كان العقلُ فهو ـ لا محالةَ ـ مستبطِنٌ لهذا الحكم وجارٍ على مقتضَى مضمونِهِ وفحواهُ، ولذلك كلَّما تصوَّر العقلُ شيئيْنِ متناقِضَينِ، حكَمَ باستحالَةِ التقائِهما على الفَورِ ـ وليسَ الأمرُ كذلك فيما يتعلَّقُ باستحالَةِ انقلابِ الجَبَلِ ذَهَبًا، فصحيحٌ أنَّ هذا الانقلابَ مستحيلٌ، وأنَّ العقلَ يستبعِدُ ذلك استبعادًا تامًّا، ولكنْ لأنَّ الحُكمَ هنا ليس حُكمًا عقليًّا بل هو حُكمٌ عاديٌّ، أي: هو مقتضَى العادةِ وما تجري به الأمورُ ـ عادةً ـ فالعقلُ وهو يَتَصوَّرُ إمكانَ انقلابِ الجبلِ ذهبًا، لا يقعُ في الحرجِ الذي يقعُ فيه حينَ يتصوَّرُ إمكانَ اجتماعِ النقيضَينِ، بل إنَّه مع استبعادِه انقلابَ الجَبلِ ذَهَبًا فإنَّه يُجَوِّزُهُ بصورةٍ أو بأُخرَى،

وانقلابُ الجبلِ ذَهَبًا بعدَ أنْ كانَ حَجَرًا لا تترتَّبُ عليه استحالةٌ عقليَّةٌ تمنعُ مِن تصوُّرِه أو تخيُّلِه .

ومِن أجلِ ذلك ، وبسببِ اختلافِ درجةِ اليقينِ بينَ العلومِ العاديَّةِ ، وبينَ مبادِئِ العلومِ ـ فرَّقَ الأشعريُّ بينَ هذينِ النوعَينِ : فجعَلَ العلومَ العاديَّةَ مِن قَبيلِ العلومِ الضرورِيَّةِ ، بينما جَعَلَ مبادِئَ العلومِ مِن قَبيلِ أوائلِ العلومِ .

وقضيةُ مَعرِفَةِ اللَّهِ تعالى ليست قضيّةً ضروريَّةً بل هي ـ عنده ـ قضيّةٌ كسبيّةٌ ؛ لأنَّها لو كانت ضروريّةً لمَا صَحَّ أن تحومَ حولَها خواطِرُ الشُّكوكِ أو دواعي الإنكارِ ، ولمَّا رأينا أنَّ ثمَّةَ عقولًا لا تُعَدُّ كثرةً ولا تُحصَى ، قد صرَفَتْها الصوارِفُ ، ودَعَتْها الدَّواعِي إلى إنكارِ هذه القضيَّةِ وإلى القولِ بخلافِها ، علِمنا أنَّ هذه القضيةَ ليستْ مِنَ القضايا التي يضطرُّ إليها الإنسانُ اضطرارًا ، بل هي ممَّا تَحصُلُ عندَه بعدَ نظرٍ ورَوِيَّةٍ واستنباطٍ ومقايَسَةٍ ، والقرآنُ الكريمُ نفسُهُ قد أمرَ الناسَ بالعِلمِ بوحدانِيَّةِ اللَّهِ تعالى وبصِفاتِه فقالَ تعالى :

ـ ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد : الآية ١٩] .

ـ ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ [البقرة : الآية ١٩٦] .

ـ ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : الآية ٢٣١] .

ـ ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة : الآية ٣٦] .

وآياتٌ أُخرَى كثيرةٌ وَرَدَ فيها الأمرُ بالعِلمِ به تعالى وبصِفاتِه ، والأمرُ بالعِلمِ لا يمكنُ أن يتوجَّهُ على الضروريَّاتِ المعلومَةِ مِن قَبلُ ، وإلَّا كانَ هذا الأمرُ تحصيلًا لحاصِلٍ .

فهذه الأوامِرُ المتكرِّرَةُ في القرآنِ الكريمِ والمتعلِّقَةُ بمعرِفَةِ اللَّهِ تعالى تدلُّ دَلالةً قاطِعةً على أنَّ قضيَّةَ معرفةِ اللَّهِ تعالى قضيَّةٌ كَسبيَّةٌ يتوقَّفُ تحصيلُها على نظرٍ واستدلالٍ(١) .

وإذًا فالعلومُ الضروريَّةُ عند الأشعريِّ؛ منها ما هو مَحَلُّ اتِّفاقٍ بينَ النَّاسِ جميعًا ، وهي : « بَدَهيَّاتُ العقلِ » أو « أوائل العلومِ » ، ومنها ما هو مُختلَفٌ في ضروريَّتِها ممَّا يراهُ البعضُ كذلك ، ويراهُ البعضُ الآخَرُ أمرًا مُكتَسَبًا عن طريقِ النَّظَرِ والاستدلالِ .

مدارِكُ العلومِ :

أمَّا مدارِكُ العُلومِ ، أو مصادرُ المعرفةِ عند الشيخِ ، فتنحصِرُ في :

(أ) الحِسِّ .

(ب) الأخبارِ المتواترةِ .

(ج) النَّظرِ .

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٢٠/ ب] ٢٤٩.

(أ) والحِسُّ هو الحواسُّ الخَمْسُ، وكذلك ما يَرِدُ عن طريقِها مِن علومٍ تُسَمَّى عِندَ الشيخِ «إدراكاتٍ»، «فالسَّمعُ إدراكٌ، والبصرُ إدراكٌ، والشَّمُّ والذَّوقُ واللَّمسُ إدراكاتٌ، ولكن عن طريقِ مُماسَّاتٍ مخصوصَةٍ بجوارِحَ مخصوصَةٍ، يحدُثُ عن كلِّ نوعٍ مِن هذه المماسَّةِ نوعٌ مِنَ الإدراكِ بمُدرَكٍ مخصوصٍ، وبه (أي: باشتراطِ المُماسَّةِ في الشَّمِّ والذَّوقِ واللَّمسِ) كانَ يُفرِّقُ بينَ جوازِ أن يُسْمَعَ الباري ـ تعالى ـ ويُبْصَرَ، ومَنْعِ أن يُشَمَّ ويُذاقَ ويُلمَسَ»(١).

وممّا هو جديرٌ بالاعتبارِ هُنا، أنَّ المُدْرَكاتِ الحِسِّيَّةَ ـ في ما يراه الشيخُ ـ ليست أمورًا مكتسَبَةً للإنسانِ، بل إنَّ الإدراكَ الحِسِّيَّ يُعامَلُ ـ في نظريَّةِ العِلمِ عند الأشعريِّ ـ معامَلَةَ حركةِ المُرتَعِشِ أوِ الحَركاتِ الاضطراريَّةِ، في أنَّها لا تقعُ بقُدرةِ العبدِ وليس له فيها كَسبٌ بوجهٍ مِنَ الوجوهِ، ولعلَّ الشيخَ يقصِدُ أنَّ الإنسانَ حينَ يفتحُ عينَيْه ـ مَثلًا ـ فإنَّه سيُبصِرُ الأشياءَ اضطرارًا، شاءَ أم أبَى، والحالُ كذلك بالنِّسبةِ لبقيَّةِ الحواسِّ معَ مُدْرَكاتِها الحِسِّيَّةِ، ويجبُ أن نتنبَّهَ إلى أنَّ

---

(١) م.ن: [اللوحة: ٥/أ] ١٨.

الإدراكَ الذي يصِفُه الشَّيخُ بالضرورَةِ واللَّا كَسْبِ هو «نوعُ» الإدراكِ أو مطلَقُ الإدراكِ لا هذا المدرَكَ بعينِهِ أو ذاك، لأنَّ هذا الصِّنفَ الأخيرَ ـ أي: المدرَك على التعيينِ ـ ممَّا يقعُ تحتَ كَسْبِ العبدِ وقُدرتِه واختيارِه، وإذًا فمُطلقُ الإدراكِ ـ مع فتحِ العينَينِ ـ أمرٌ لا طاقةَ للعبدِ بردِّهِ أو منعِهِ، بل هو حاصِلٌ له على كُلِّ حالٍ، وإن كان الشخصُ يستطيعُ ـ مع فتحِ عينَيْهِ أيضًا ـ أن يَصرِفَ بَصَرَه عن هذا المُدرَكِ ويوجِّهَهُ نحوَ مدرَكٍ آخرَ.

ونستطيعُ أن نقولَ: إنَّ الأشعريَّ يصنِّفُ العلومَ مِن حيثُ كونُها كسبًا للعبدِ أو فعلًا له إلى صِنفَينِ:

ـ العلومُ الحاصِلَةُ عنِ النظرِ وعن خبرِ التواتُرِ، وهذه العلومُ تقعُ في دائرةِ كسبِ العبدِ.

ـ والعلومُ الحاصِلَةُ عنِ «الحِسِّ»، وهي ممَّا يَخرُجُ عن كَسْبِ العبدِ واختيارِه، وبعبارةٍ أُخرَى: إنَّ علومَ النَّظرِ والعلومَ المترتِّبَةَ على أخبارِ التواترِ علومٌ مقدورَةٌ للعبدِ ومكتسَبَةٌ له، بخلافِ علومِ الحِسِّ فإنَّها غيرُ مقدورَةٍ ولا مكتسَبَةٌ للعبدِ.

وهنا يَنقُلُ ابنُ فُورَكَ أنَّ الأشعريَّ كان يقولُ: «إنَّ نوعَ الإدراكِ غيرُ مكتسَبٍ لأَحدٍ مِنَ المخلوقِينَ ولا مقدُورٌ لهم. وإنَّ

العلومَ على ضَربَين : منها مقدورٌ ، ومنها غيرُ مقدورٍ ، فما وقعَ منها عنِ النظرِ والفِكرةِ كسبٌ ، وما وقعَ خاليًا عن ذلك فليسَ بكسبٍ ، وكان يجعلُ ما عدا العلومَ الحادثةَ عنِ الخبرِ والنظرِ واقِعًا عنِ الحِسِّ، أو جاريًا مجراهُ داخلًا في حُكمِه وبابِه »[١] .

(ب) والأخبارُ طريقٌ يُعلَمُ به ما يغيبُ عنِ الحِسِّ ممَّا لا يُتَوَصَّلُ إليه بنظرٍ أو باستدلالٍ ، والشيخُ لا يَشترِطُ في ناقِلي الأخبارِ عددًا مُعيَّنًا ولا صفاتٍ محدَّدَةً ، بلِ المقياسُ عنده هو الاطمئنانُ إلى صِدقِ المخبرِينَ، وذلك بحصولِ العِلمِ بهذا الصِّدقِ ، وزوالِ الجهلِ والشَّكِّ عند مُتَلَقِّي الخبرِ.

والأشعريُّ هنا يُعَلِّقُ أهميةً كبرَى على اطمئنانِ القلبِ وسكونِ النَّفْسِ في تلقِّي الخبرِ، فإذا وَجدَ السامِعُ في نفسِه شيئًا مِنَ الرِّيبةِ أو الاتِّهامِ فلا حَرَجَ عليه أن يَشُكَّ في صِدقِ الخَبرِ ويقينِه ، وإذا سَكَنَتْ نفسُه وزالتْ عنها علائمُ الرِّيبةِ والتُّهَمَةِ فإنَّ عليه ـ حالتئذٍ ـ أن يقطَعَ بأنَّ المخبرِينَ صادقونَ في إخبارِهم .

غيرَ أنَّ الشيخَ يرَى أنَّ العادةَ قد جرَت بتصديقِ المُخبِرِينَ إذا بلغُوا حدًّا في الكَثرَةِ يُوجِبُ العِلْمَ ، وإن كانَ العقلُ يُجيزُ خلافَ ذلك .

---

(١) م.ن: [اللوحة: ٦/أ] ٢٠.

يقولُ ابنُ فُورَك : « ... وكان لا يَحُدُّ للمُخبِرِينَ حَدًّا بعددٍ مخصُوصٍ أو بصفاتٍ مخصوصَةٍ ، بل كان يقولُ: إنَّ المعتبرَ في ذلك حدوثُ العِلمِ وزوالُ الجهلِ والشَّكِّ عنِ السامِعِ عند سماعِ تلك الأخبارِ، وذلك بأن يُراعِيَ حالَ نَفسِه في سماعِه الأخبارَ؛ فإذا وجدَها على رِيبةٍ وتُهَمَةٍ لم يَقطَعْ بصِدقِ المُخبِرِينَ، وإذا زالَتِ الرِّيَبُ والتُّهَمُ عنه قَطَعَ بصِدقِهِم »[١] .

وإذًا فحصولُ اليقينِ في النَّفْسِ هو مناطُ اعتبارِ الأخبارِ طريقًا مِن طُرُقِ العِلمِ ، أمَّا الكثرةُ فهي غيرُ معتبرةٍ في حصولِ العِلمِ ، بل يجوزُ عند الأشعريِّ أن يحدُثَ هذا النوعُ الضروريُّ مِنَ العِلمِ ابتداءً أو بخبرِ الواحِدِ ، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ إذا كانت العَلاقةُ بينَ الأخبارِ المتواترةِ وبينَ حدوثِ العِلمِ الضروريِّ عَلاقةً عاديَّةً ، أي : عَلاقةً غيرَ حتميَّةٍ وليست واجبةَ الوقوعِ ، وهذه العَلاقةُ تَطَّرِدُ في مذهبِ الأشعريِّ في كلِّ نظرٍ يترتَّبُ عليه عِلْمٌ أو معرِفَةٌ ، والشيخُ يَنُصُّ على أنَّ سبيلَ هذه العَلاقَةِ هو سبيلُ « حدوثِ الوَلَدِ عند الوطءِ والزرعِ عند البَذْرِ ، وكلُّ ذلك ممَّا يَجُوزُ وقوعُ خِلافِهِ على نقضِ العادةِ وهو للَّهِ ـ سبحانَه ـ

---

(١) م. ن: [اللوحة: ٥/ب] ١٩.

مقدورٌ ، وإن لم يَحصُلِ الآنَ إلَّا على وجهٍ معلومٍ »[١] .

وينبغي ألَّا نفهمَ مِن جوازِ نقضِ العادةِ عند الأشعريِّ عدمَ حصولِ العِلمِ الضروريِّ عنِ الأخبارِ المتواترةِ ، فالاحتمالُ العقليُّ هنا شيءٌ، وحُكمُ العادةِ وجريانُها على وجهٍ مُطَّرِدٍ وثابتٍ شيءٌ آخَرُ ، وإلَّا لَمَا استقامَ للشيخِ أن يُقَرِّرَ أنَّ الأخبارَ المتواترةَ مِن مدارِكِ العلومِ ، وأنَّها طريقٌ مِن طُرُقِ العِلمِ الضَّروريِّ الذي لا يتشكَّكُ فيه المرءُ ، بل يجدُه في صميمِ وِجْدانِه ولا يملِكُ له ردًّا ولا دَفْعًا .

ومِن مدارِكِ العُلومِ أيضًا خبرُ الصادِقِ « الموثوقِ بخبَرِه ، المأمونِ في غيبِه »، وهو خبرُ الرَّسولِ فإنَّهُ طريقٌ مِن طُرُقِ العِلمِ فيما لا يَتوصَّلُ إليه العقلُ بنظرٍ أو استدلالٍ ، والأشعريُّ صريحٌ في أنَّ دلائلَ العقولِ قاصِرةٌ على بعضِ المعلوماتِ دونَ بعضِها الآخَرِ ، وهو يُفَرِّقُ في هذه المعلوماتِ بينَ ما يُسَمِّيهِ : أعيانَ الواجِباتِ وأحكامَها ، وما يُسَمِّيهِ : أحكامَ الموجوداتِ ، والنوعُ الأوَّلُ مِن هذه المعلوماتِ لا سبيلَ للعقلِ إلى معرِفَتِه أو العِلمِ به عِلمًا تامًّا ، وذلكَ مثلُ : معرفةِ القبيحِ والحَسنِ، ومثلُ معرفةِ

(١) م. ن: [اللوحة: ٥/ب] ١٩.

الوجوبِ والندبِ والحُرمَةِ، وما إليها مِن أحكامٍ شرعيَّةٍ ، فهذه أمورٌ لا يمْكِنُ للعقلِ أن يعرِفَها على سبيلِ التفصيلِ استقلالًا ، وأمَّا النوعُ الثاني فإنَّ العقلَ بدَلالاتِهِ وعلومِه يهتدي إلى معرفتِه وتحصيلِه ، وذلك مثلُ : الحدوثِ والقِدَمِ وأحكامِ الجواهرِ والأعراضِ وما يَنبَنِي على ذلك مِن علومٍ ومعارِفَ[١] .

(جـ) أمَّا النظرُ فيُعَرِّفُهُ الشيخُ بأنَّه « الفِكرُ والتأمُّلُ والاعتبارُ والمقايسةُ ، وردُّ ما غابَ عنِ الحِسِّ إلى ما وُجِدَ العِلمُ به فيه، لاستوائِهما في المعنَى واجتماعِهما في العِلَّةِ »[٢] ، أي إنَّ النظرَ: هو « الاستدلالُ العقليُّ » المنبنِي على المقايسةِ وترديدِ الفِكرِ بينَ طرفٍ معلومٍ وطرفٍ مجهولٍ ، وهذه المقايسةُ أو ردُّ المجهولِ إلى المعلومِ هي لُبُّ فِكرةِ الاستدلالِ عند الأشعريِّ ومحتواها الحقيقيُّ ، وأكثرُ نصوصِ الشيخِ التي يرويها عنه ابنُ فُورَك تَدُلُّ دِلالةً قاطِعةً على أنَّ الاستدلالَ هو هذه المقايسةُ . أو هو باصطلاحِ الأشعريِّ : الاستدلالُ بالشاهِدِ على الغائبِ ، والشاهِدُ ـ فيما يرَى الشيخُ ـ لا يعني الشاهِدَ المحسوسَ ، بل

(١) م. ن: [اللوحة: ١٢/ب] ٣٢.

(٢) م.ن: [اللوحة: ٥/أ] ١٨.

يُطْلِقُهُ على ما هو أعمُّ مِن ذلك ، وهو المعلومُ مُطلَقًا ، سواءٌ كان عن طريقِ المُشاهدةِ أو طريقِ الضرورةِ أو طريقِ الاكتسابِ ، فالشاهِدُ هو المعلومُ والغائبُ هو المجهولُ ، وقياسُ الغائبِ على الشاهِدِ ـ بهذا المعنى الذي أشرنا إليه ـ يشكِّلُ قُطْبَ الرَّحَى في نظامِ الاستدلالِ عند الأشعريِّ ، وبحيثُ يمكنُ القولُ بأنَّ هذا القياسَ هو لُبُّ نظريَّةِ الاستدلالِ في فلسفَةِ الأشعريِّ .

يقولُ « الشيخُ » في توضيحِ هذا القياسِ: « معنَى الشاهِدِ والمُشاهَدةِ هو المعلومُ بالحِسِّ ، أو باضطرارٍ وإن لم يكنْ محسوسًا ، ومعنَى قولِنا : غائبٌ : ما غابَ عنِ الحواسِّ ، ولم يكنْ في شيءٍ مِنَ الحواسِّ أو الضروريَّاتِ طريقٌ إلى العِلمِ به »[١] .

ويقولُ في نصٍّ آخَرَ : « إنَّ الاستدلالَ هو ... الاستشهادُ وطلبُ الشهادةِ مِنَ الشاهِدِ على الغائبِ ...، ومعنَى قولِنا : أصلٌ وفَرْعٌ ، ومنظورٌ فيه ، ومردودٌ إلى المنظورِ فِيه ، ومعلومٌ ، ومشكُوكٌ فيه ومطلوبٌ عِلمُه مِنَ المعلومِ » ... «و» ليسَ المرادُ بالغَيْبَةِ هاهُنا البُعدَ والحِجابَ ، وإنَّما المرادُ غَيبَةُ العِلمِ وذَهابُ العالِمِ عنِ العِلْمِ بِه ... «و» معنَى المشاهَدَةِ والشاهِدِ أنَّ ذلكَ

(١) م. ن: [اللوحة:٣/ب] ١٤، [اللوحة:١٣٩/ ب] ٢٨٧.

يَرجِعُ إلى المعلوماتِ التي هي الأصلُ في بابِ الاستدلالِ »[١] .

ويقولُ في نَصٍّ ثالثٍ : « إنَّ المُستَدِلَّ إنَّما يطلُبُ باستدلالِه عِلمَ ما لم يَعْلَمْ بأن يَرُدَّهُ إلى ما عَلِمَ وينزِعَ حُكمَه مِنهُ »[٢] . ولا شَكَّ في أنَّ نُصوصَ الشَّيخِ تتطابقُ كلُّها على أنَّ المقصودَ عندَه مِنَ الاستدلالِ هو هذا النَّوعُ مِنَ القياسِ : قياسُ الغائِبِ على الشاهِدِ؛ بمعنَى رَدِّ المجهولِ إلى المعلومِ، أوِ استنباطِ المجهولِ مِنَ المعلومِ .

وقياسُ الغائبِ على الشاهِدِ قياسٌ يقومُ بينَ أمرَيْنِ : أمرٍ معلومٍ أو أمرٍ مُشاهَدٍ ، يَثْبُتُ له حُكمٌ أو وصفٌ معيَّنٌ بسببِ عِلَّةٍ تُوجِبُ هذا الوصفَ ، وأمرٍ آخرَ غائبٍ موصوفٍ بهذا الوصفِ وبسببِ العِلَّةِ نفْسِها كذلك ، فالعِلمُ بأنَّ الوصفَ ثابتٌ في الشاهِدِ لعِلَّةٍ، يُوجِبُ العِلمَ بثبوتِ الوصفِ للعِلَّةِ نفْسِها في الغائبِ ، ومحورُ الاستدلالِ في هذا القياسِ هو اشتراكُ العِلَّةِ بين الفرعِ والأصلِ أي : بينَ الغائبِ والشاهِدِ ، فلو اشتركتِ العِلَّةُ بينَهما وثبتَ بمقتضاها حكمٌ في الشاهِدِ . فلا بُدَّ أن يَثْبُتَ نفسُ الحُكمِ في الغائبِ ، وإلَّا كانَ الوصفُ

(١) م. ن.

(٢) م. ن.

مُتَرتِّبًا على العِلَّةِ في موطِنٍ وغيرَ مترتِّبٍ على العِلَّةِ نفسِها في موطِنٍ آخَرَ، وإذًا فاشتراكُ العِلَّةِ بينَ الشاهِدِ والغائبِ يُوجِبُ طردَها في المعلولِ شاهِدًا وغائبًا على السَّواءِ.

وينبغي الالتفاتُ إلى أنَّ هذا القياسَ يعتمِدُ في المَقامِ الأوَّلِ على فِكرةِ «الاطِّرادِ» اللَّازِمَةِ للعِلَّةِ، ومعنى الاطِّرادِ في العِلَّةِ هو: استلزامُ العِلَّةِ لمعلولِها أو اقتضاءُ العِلَّةِ للوصفِ أو الحُكمِ الذي يجِبُ عنها، أي: ضرورةُ استلزامِ العِلَّةِ للحُكمِ معَ استحالةِ تخلُّفِهِ عنها، وهو ما يُعَبَّرُ عنه ـ عادةً ـ بقولِهم: «كُلَّما وُجِدَتِ العِلَّةُ وُجِدَ الحُكْمُ على سبيلِ اللُّزُومِ وامتناعِ التخلُّفِ»[١]. ومعنى ذلكَ أنَّه يستحيلُ بمقتضَى هذا الاطِّرادِ أن تتحقَّقَ العِلَّةُ وحدَها دونَ أن يتحقَّقَ معها معلُولُها الذي هو حكمُها الواجبُ عنها، وهذا هو عينُ ما يؤكِّدُه الأشعريُّ، إذ يشترِطُ الطَّردَ والعكسَ في العِلَّةِ العقليَّةِ، لأنَّ العِلَّةَ العقليَّةَ تُوجِبُ حكمَها لا محالةَ، بحيثُ لا يصِحُّ إثباتُ العِلَّةِ مع نَفْيِ الحُكمِ، ولا إثباتُ الحُكْمِ مع نفيِ العِلَّةِ، أي: لا يصحُّ إثباتُ أحدِهما مع نفيِ الآخَرِ، ولا نفيُ أحدِهما مع إثباتِ الآخَرِ، وإلَّا فَقَدَتِ العِلَّةُ

(١) شرح المواقف، للشريف الجرجاني: ١/٤١٨.

حُكمَها العقليَّ المُجمعَ عليه وهو «الاطِّراد»[١].

ويضرِبُ الأشعريُّ مِثالًا لقياسِ الغائبِ على الشاهِدِ بالمتحرِّكِ وبالعالِمِ، فلمَّا كان المتحركُ والعالِمُ في الشاهدِ يلحقُهما هذانِ الوصفانِ بسببِ وجودِ الحركةِ في المتحرِّكِ والعِلمِ في العالِمِ، وجَبَ أن يطَّرِدَ هذا أيضًا في كلِّ متحرِّكٍ وفى كلِّ عالِمٍ.

وممَّا يجبُ أن نتنبَّه إليه في قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ عند الشيخِ، أنَّ الحُكمَ على الغائبِ بما حُكِمَ به على الشاهِدِ ليسَ حُكمًا مبنيًّا على معنَى المشاهَدةِ أوَّلًا ثمَّ المُقايسَةِ ثانيًا، فليسَ الأمرُ في هذا القياسِ هو: أنَّنا لمَّا رأينا أنَّ العالِمَ في الشاهِدِ هو مَن قامَ به عِلمٌ، حَكمْنا بأنَّ العالِمَ في الغائبِ هو أيضًا مَن قامَ به عِلمٌ، أو أنَّنا لمَّا لم نُشاهِدْ فاعِلًا إلَّا كان حيًّا عالِمًا حَكَمْنا بقياسِ الغائبِ عليه.

نَعم، ليست المشاهدةُ هي عِلَّةَ الحُكمِ بينَ الأمرَينِ، وليستْ هي المسوِّغَ المنطقيَّ ـ عند الشيخ ـ للانتقالِ بالحُكمِ إلى المِثالِ الغائبِ، والدليلُ على ذلك أنَّ الشيخَ نفسَهُ يقولُ: «ولسنا نقولُ:

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة:١٤٨/ب] ٣٠٥.

إنَّ مَن غابَ عنَّا حيٌّ قادرٌ، قياسًا على أنَّا لم نُشاهِدْ فاعِلًا إلَّا حيًّا عالِمًا قادِرًا ، ومَن قال ذلك كان غالِطًا ، بل نقولُ : إنَّ العِلمَ بالقديمِ بأنَّهُ حيٌّ قادِرٌ ، بظهورِ أفعالِه الحِكمِيَّةِ منه»[١] .

وهذا النَّصُّ صريحٌ في أنَّ مبنَى قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ليسَ هو المُشاهدةَ . والعِلمُ بأنَّ الفاعِلَ القديمَ حيٌّ وعالِمٌ وقادِرٌ ليست عِلَّتُهُ أنَّ الفاعِلَ في الشاهِدِ حيٌّ وعالِمٌ وقادرٌ ، وأنَّ ما هنالِك مَقِيسٌ على ما هاهُنا ، بلِ العِلَّةُ في ذلك هي ظهورُ الأفعالِ المُحكمةِ مِنَ القديمِ ، ودَلالَتِها الضروريَّةِ ـ عقلًا ـ على حياتِه وعِلمِهِ وقدرتِهِ .

وإذًا فها هُنا في الغائبِ حركةُ استدلالٍ مُستقِلَّةٌ تمامَ الاستقلالِ ، مضمونُها طردُ العِلَّةِ في المعلولِ ، وهو ـ كما عرَفنا ـ حكمٌ عقليٌّ بحتٌ لا يستنِدُ إلى مشاهَدةٍ ولا إلى قياسِ تمثيلٍ ، وإنَّما ينطلِقُ رأسًا مِن مبدأِ « العِلِّيَّةِ » ، وسواءٌ قُلنا بمعناها العقليِّ أو بمعناها العاديِّ ، فالمهمُّ هنا هو : حُكمُ العقلِ بطردِ العِلَّةِ ، وهو حكمٌ لا ينتقضُ شاهِدًا ولا غائبًا .

هذه هي خطوةٌ أخيرةٌ أو ثانيةٌ ، في قياسِ الغائبِ على

(١) م.ن: [اللوحة: ١٤٠/أ] ٢٨٨.

الشاهِدِ ، تتقدَّمُها خُطوةٌ أُولَى هي : معرفةُ أنَّ العِلَّةَ في الشاهِدِ هي سببُ الحُكمِ بالوصفِ ، أي : معرِفةُ أنَّ عِلَّةَ وصفِ الفاعلِ في الشاهِدِ ـ مثلًا ـ بالحياةِ والعِلْمِ والقُدرةِ ، هي ظهورُ الأفعالِ المُتقَنَةِ المُحكَمَةِ مِنَ الفاعِلِ ، لا عِلَّةَ أُخرَى غيرَها ؛ لأنَّنا لو جوَّزنا صدورَ أفعالٍ مُتقَنَةٍ مِن فاعِلٍ لا حياةَ لَه ولا عِلمَ ولا قُدرَةَ ، فإنَّنا سنُجوِّزُ ـ بالضرورةِ ـ صدورَ الأعراضِ ـ كما يقولُ الأشعريُّ ـ ممَّن ليسَ بعالِمٍ ولا حيٍّ ولا قادِرٍ ، بل هذا التجويزُ أقلُّ استحالةً مِنَ التجويزِ الأوَّلِ[١] .

وإذًا فما دام قد ثبتَ في الشاهِدِ أنَّ الفِعلَ المُتقَنَ هو عِلَّةُ الحُكمِ بحياةِ الفاعِلِ وقدرتِه وإرادتِه ، وبعبارةٍ أدقَّ : ما دامَ قد ثَبَتَ في الشاهِدِ أنَّ هذا الشيءَ عِلَّةٌ فكيفما كانت هذهِ العِلَّةُ شاهِدًا أو غائبًا فيجِبُ أن تطَّرِدَ في معلولِها ، ويَثبُتَ بها الوصفُ أوِ الحُكمُ الذي عرَفناه لها في الشاهِدِ ، وإلَّا كان عدمُ قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ـ مع هذه التسويةِ ـ نقضًا للعِلَّةِ وتخصيصًا لها ، مع أنَّ الاتِّفاقَ قائمٌ بينَ الجميعِ على أنَّ الاطِّرادَ ـ بمعنى أنَّه : كلَّما وُجِدَتِ العِلَّةُ وُجِدَ الحُكْمُ ـ هو مِن خواصِّ العِلَلِ العقليَّةِ التي لا تُفارِقُها .

(١) م. ن.

وفي ما أعتقِدُ فإنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ يعتمِدُ عند الشيخِ ـ في مستوَى الشاهِدِ ـ على تحديدِ العِلَّةِ في الوصفِ أو الحُكْمِ ، بينما يعتمِدُ ـ في مستوَى الغائبِ ـ على طَرْدِ العِلَّةِ وإثباتِ حُكْمِها هناك ، وعلى ذلك يكونُ الحُكمُ أوِ « الوصفُ » في الغائبِ معلُولًا لوجودِ العِلَّةِ وثبوتِها غائبًا ، لا قياسًا على ذاتِ الوصفِ الذي ثَبَتَ مِن قَبلُ في الشاهِدِ .

ونستطيعُ القولَ إنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ هو أشبَهُ بالمقايسةِ بينَ استدلالَينِ مِنَ المُقايسةِ بينَ حكمَينِ : حكمٌ مُشاهَدٌ وحُكمٌ غيرُ مشاهدٍ ؛ ذلك أنَّ الاستدلالَ في الشاهدِ يعني ثبوتَ الوصفِ بموجِبِ العِلَّةِ ، والاستدلالَ في الغائبِ يعني ـ أيضًا ـ ثبوتَ الحُكمِ بمُوجِبِ العِلَّةِ ، ومِن هنا كان اشتراكُ العِلَّةِ وتماثُلُها شاهِدًا وغائبًا هو قُطبَ الرَّحى في قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ، وهو المُسوِّغُ الوحيدُ لتماثُلِ الحُكمِ أوِ الوَصفِ بينَ الشاهِدِ والغائبِ ، وبدونِ تحريرِ العِلَّةِ شاهِدًا واشتراكِها غائبًا فإنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهدِ يَفقِدُ معناه تمامًا في إفادةِ العِلمِ عند الشيخِ ، فلوِ افترضنا ـ مثلًا ـ أنَّ شخصًا ما نشأَ في بلدةٍ معيَّنةٍ كلُّ مَن فيها مِنَ البشرِ ذوو لَوْنٍ أسودَ ، فهذا الشخصُ الذي لم يُقَدَّرْ له أن يرَى إنسانًا غيرَ

أسودَ ، لا مسوِّغَ له ـ عقلًا ـ في أن يَحكُمَ على كلِّ إنسانٍ غائبٍ بأنَّه أسودُ اللَّونِ اعتمادًا على مشاهدتِه ، ولو كان الأمرُ كذلك لكانَ يجِبُ عليهِ أن يَعتَبِرَ يدَهُ إنسانًا لأنَّها سوداءُ اللَّونِ كذلك، والشيءُ نفْسُه يُقالُ في مَن لا يعرِفُ إلَّا الماءَ العذبَ فإنَّه يخطِئُ في حُكمِهِ بأنَّ كلَّ ماءٍ غائبٍ عذبٌ ، اعتمادًا على المشاهدةِ ، إذ لا عِلِّيَّةَ بينَ معنَى العُذوبَةِ ومعنَى الماءِ ، وأيضًا لا عِلِّيَّةَ ـ في المثالِ السابقِ ـ بينَ معنَى السَّوادِ وبينَ الإنسانيَّةِ(١) .

ومِن هذينِ المثالَينِ يتَّضِحُ لنا ـ في غيرِ لَبسٍ ـ أنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ يتأسَّسُ على القواعِدِ التاليةِ :

(أ) عدمِ التعوِيلِ على الحُكمِ في الشاهِدِ .

(ب) ضرورةِ تحريرِ العِلَّةِ شاهِدًا .

(ج) ضرورةِ اشتراكِ العِلَّةِ غائبًا .

ومِن هذا المنطَلَقِ تتهاوَى طائفةٌ مِنَ التشكيكاتِ بناها المُجسِّمَةُ على استدلالِ الشيخِ بالشاهِدِ على الغائبِ ، مِن هذه التشكيكاتِ : إذا كُنَّا لا نعرِفُ في الشاهِدِ فاعِلًا إلَّا جِسمًا فيجِبُ طردُ ذلك غائبًا ، وبحيثُ يلزمُ أن يكونَ القديمُ

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤١/أ] ٢٩٠.

جِسمًا أيضًا ، وهذه ـ في الحقيقةِ ـ شُبهةٌ نشأتْ مِنَ الغَفلَةِ عن نمطِ الاستدلالِ في قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ، فلو كانَ أمرُ الاستدلالِ في هذا القياسِ هو المشاهدةَ ثمَّ المُقايسةَ، لكانَ مِنَ اللَّازِمِ أن نَحكُمَ بأنَّ كلَّ فاعلٍ في الغائبِ جسمٌ ، لكنَّ نمطَ الاستدلالِ مرتبِطٌ أشدَّ الارتباطِ وأوثَقَهُ بتحريرِ « العِلَّةِ » شاهِدًا ثمَّ إثباتِها غائبًا ، ثمَّ طَرْدِ الحُكْمِ بعد ذلك في الغائبِ ، وإنَّنا لنعرِفُ أنَّ الفاعِلَ ـ في الشاهِدِ ـ لا يكونُ فاعِلًا لأنَّه جِسمٌ ، فليستِ الجسميَّةُ عِلَّةً في الفِعلِ ، إذ ثَمَّةَ أجسامٌ لا أفعالَ لها ، أو كما يقولُ الأشعريُّ : « لم يكُنِ الفاعِلُ فاعِلًا لأنَّه جِسمٌ ، ولا كان يُعْلَمُ جِسمًا لظهورِ الفِعلِ مِنه ، لأنَّه يكونُ جِسمًا فَعَلَ أو لم يَفْعَلْ »[(١)].

فإذًا ليست هناك ـ على مستوَى المشاهَدَةِ ـ عَلاقةٌ عِلِّيَّةٌ بينَ الجِسميَّةِ وبينَ كَونِ الفاعِلِ فاعِلًا ، وعليه، فليستْ هناك عِلةٌ في الشاهدِ أصلًا حتَّى تَثْبُتَ في الغائبِ ويَطَّرِدَ حكْمُها في أنَّ كلَّ فاعِلٍ جِسمٌ .

ومِن هذا المُنطَلَقِ نفْسِه ـ أيضًا ـ فَنَّدَ الشيخُ كلَّ تشكيكاتِ المُلحدِينَ والدهريِّينَ في مغالطاتِهم التي بَنَوها على قياسِ الغائبِ

---

(١) م. ن.

على الشاهِدِ بدونِ جامِعٍ يجمَعُ بينَ الفرعِ والأصلِ ، أي : بينَ الغائبِ والشاهِدِ ، مثلُ مغالطتِهم بقولِهم : إنَّا لا نعرِفُ ـ على مستوَى المُشاهَدةِ ـ شيئًا مِنَ الأشياءِ إلَّا كانَ مُحْدَثًا ، فيجِبُ طَرْدُ ذلك الحُكمِ في كلِّ شيءٍ غائبٍ ، أو: لمَّا كانتِ المشاهدةُ لا تُرينا إلَّا جوهرًا أو عَرَضًا أو جِسمًا ، فيجبُ أن يَطَّرِدَ في الغائبِ هذه الأوصافُ نفْسُها، أو: إذا كنَّا لم نشاهِدْ إنسانًا إلَّا مِن نطفةٍ ، ولا نطفةَ إلَّا مِن إنسانٍ ، فيجِبُ أن يكونَ كلُّ إنسانٍ كذلك .

وهذه المغالطاتُ إنَّما نشأتْ مِن ذاتِ الغَفلَةِ عن حركةِ الفِكْرِ في هذا القياسِ . ويَقِفُ الأشعريُّ مِن هذه المُغالطاتِ ومِن أمثالِها موقِفًا واحِدًا يُنَبِّهُ فيه على أنَّ مبنَى قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ليسَ هو مجردَ التشابُهِ بينَ هذا وذاك ، بل ثَمَّةَ عِلَّةٌ عقليَّةٌ تُحَتِّمُ إلحاقَ الفرعِ بالأصلِ في الحُكْمِ : « إنَّا إنَّما نوجِبُ القضاءَ بالشاهِدِ على الغائبِ ، ونَرُدُّ الحُكمَ إلى الحُكمِ إذا استوَى معنياهما ، واتَّفقَتْ عِلَّتاهُما ، وكان لأحدِهما مثلُ ما لصاحِبِه ، وإذا لم يكُنِ الشيءُ شيئًا لأنَّه جوهرٌ ، ولا لأنَّه عَرَضٌ ، ولا لأنَّه جِسمٌ ، ولا لأنَّه لا يخلو مِن واحدٍ منهما ، لم يُوجَبِ القضاءُ بذلكَ على الغائبِ ، ولمَّا كانَ إنَّما نُثْبِتُ الشيءَ شيئًا إذا أثبتناه موجودًا ، ثمَّ ننظُرُ بعد ذلك فيما عداهُ

مِن أوصافِه فيُحكَمُ له بمثلِ حُكمِهِ ، فإن أوجَبَتِ الدَّلالةُ أن يكونَ جَوهرًا أو عَرَضًا أو جِسمًا ، حَكَمنا له بذلك ، وإنِ اقتضتِ الدَّلالةُ أن يكونَ بخلافِ وصفِها أثبتناهُ شيئًا ، وأحَلْنا وصفَه بشيءٍ مِن ذلك »[١] .

ومِثلُ هذه المغالطاتِ إنَّما تَنشأُ ـ كما قُلنا ـ مِنَ القَفْزِ على شرطِ الاستدلالِ بقياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ، وهو : تحريرُ العِلَّةِ شاهِدًا ثمَّ اشتراكُها غائبًا ، أو بتعبيرِ الأشعريِّ: « استواءُ العِلَّةِ » بينَ الفرعِ والأصلِ ، والحقيقةُ أنَّ الاستنباطَ في كلِّ هذه المغالطاتِ ليسَ له ما يُسوِّغُهُ شاهِدًا ولا غائبًا ؛ فليسَ بينَ معنَى الحدوثِ أوِ الجوهريَّةِ أوِ العَرَضِيَّةِ وبينَ الشيئيَّةِ عَلاقةُ سببٍ ومُسبَّبٍ ، وليس بينَ معنى التوالدِ الدائرِ بينَ النُّطفةِ والإنسانِ وبينَ معنَى الإنسانيَّةِ عَلاقةُ عِلَّةٍ أو معلولٍ ، بل كلُّ ذلك يفتقدُ افتقادًا كُلِّيًّا ربطَ المعنَى بعِلَّتِه أولًا وقبلَ الانتقالِ به إلى الغائبِ .

وتعبيرُ الشيخِ باستواءِ العِلَّةِ ـ في أكثرَ مِن موضعٍ ـ لا يَدَعُ مجالًا للشَّكِّ في أنَّ هذا القياسَ عنده معتمِدٌ على ضرورةِ الجمعِ بالعِلَّةِ بينَ الأصلِ والفرعِ ، سواءٌ كانت جهةُ الاستدلالِ تذهبُ

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤١/ ب] ٢٩١.

مِنَ العِلَّةِ إلى المعلولِ ، أو تذهبُ مِنَ المعلولِ إلى العِلَّةِ . والطَّرْدُ والعكسُ ـ كما تقدَّمَ ـ لا يُصَحِّحانِ إثباتَ أحدِهما بدونِ الآخرِ ، ولا نفيَ أحدِهما إلَّا مع نفيِ الآخَرِ .

ولا شكَّ أنَّ الاستدلالَ المبنيَّ على ضرورةِ التلازُمِ بينَ طرفَيِ العِلِّيَّةِ هو مِن أقوَى أنواعِ الاستدلالاتِ وألزمِها في الحُكمِ وأشدِّها يقينًا في تحصيلِ المعرفةِ وإدراكِ العلومِ .

وثَمَّةَ نقطةٌ تتعلَّقُ بتقويمِ قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ في مدرسةِ الأشاعرةِ بعد الأشعريِّ ، وهي نقطةٌ يطولُ القولُ فيها إذا أُرِيدَ له الاستقصاءُ والاستقراءُ ، فقد تطوَّرَت نظريَّةُ العِلمِ لدَى متأخِّري الأشاعِرةِ تطورًا كادَت تختفِي معه كُلُّ ملامحِ فلسفةِ الشيخِ وأفكارِهِ وتنظيراتِه اختفاءً تامًّا ، غيرَ أنَّنا سنعرِضُ هنا للقَدْرِ الذي تسمحُ به طبيعةُ هذا البحثِ المرتبطِ بتوضيحِ «نظريَّةِ العِلمِ» عند الشيخِ .

أمَّا الباقلانيُّ فإنَّه يقتفِي أثرَ الأشعريِّ في اعتبارِ قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ قِسمًا مِن أقسامِ الاستدلالِ ، والباقلانيُّ لا يُفَصِّلُ القولَ في هذا القياسِ مِثْلَما فَعَلَ الأشعريُّ، وإنَّما يُلَخِّصُ فيه القولَ تلخيصًا ينحَصِرُ في أنَّ الحُكمَ أوِ الصِّفةَ التي تَجِبُ في

الشاهدِ لعِلَّةٍ مَا: « يجِبُ معه الحُكمُ على أنَّ كُلَّ مَن وُصِفَ بتلك الصِّفةِ فإنَّه مستحقٌّ لتلك العِلَّةِ ، وذلك كعِلمِنا بأنَّ الجِسمَ إنَّما كان جِسمًا لتأليفِه ، وأنَّ العالِمَ إنَّما كان عالِمًا لوجودِ عِلمِه ، فوَجَبَ القضاءُ بإثباتِ عِلمِ كلِّ مَن وُصِفَ بأنَّه عالِمٌ ، وتأليفُ كلِّ مَن وُصِفَ بأنَّه جِسمٌ أو مُجتَمِعٌ ؛ لأنَّ الحُكمَ العقليَّ المستحَقَّ لعِلَّةٍ، لا يَجوزُ أن يُستحقَّ مع عدمِها ولا لوجودِ شيءٍ يخالِفُه؛ لأنَّ ذلك يُخرِجُها عن أن تكونَ عِلَّةً للحُكمِ »[١] .

وأمَّا إمامُ الحرمَينِ فإنَّنا نَجِدُ له رأيَينِ يكادان يتعارضان تمامًا ، فهو في كتابَيْهِ : «**الإرشادِ**» و«**الشاملِ**» ، يستمسِكُ بقياسِ الغائبِ على الشاهِدِ كطريقٍ مِن طُرُقِ الاستدلالِ وكسَبيلٍ لتحصيلِ العِلمِ اليقينيِّ ، بل إنَّه يَنُصُّ على أنَّ حصولَ العِلمِ بالصِّفاتِ الإلهيَّةِ الأزليَّةِ ليس له مِن طريقٍ إلَّا قياسُ الغائبِ على الشاهِدِ ، غيرَ أنَّه يُنَبِّهُ الأذهانَ إلى أنَّ هذا القياسَ سلاحٌ ذو حدَّينِ ، لأنَّه إذا اعتمَدْنا فيه على المُشاهدةِ فقط فإنَّه يَجُرُّ إلى الإلحادِ والكفرِ ، ومِن أجلِ ذلك يُوجِبُ الجوينيُّ في هذا القياسِ ضرورةَ « الجَمعِ » بينَ الأصلِ والفرعِ ، ويُبَيِّنُ

(١) كتاب التمهيد، للباقلاني: ١٢.

أنَّ الجمعَ قد يكونُ بالعِلَّةِ أوِ الشرطِ أوِ الحقيقةِ أوِ الدليلِ .

يقولُ إمامُ الحرمينِ : « فاعلمْ أنَّ إثباتَ العِلمِ بالصِّفةِ الأزليَّةِ لا يُتلقَّى إلَّا مِنِ اعتبارِ الغائبِ بالشاهِدِ ، والتَّحكُّمُ بذلك مِن غيرِ جمعٍ يَجُرُّ إلى الدَّهرِ والكُفرِ وكلِّ جهالةٍ تأباها العقولُ ، فإنَّ مَن قال : يُقضَى على الغائبِ بحُكمِ الشاهِدِ مِن غيرِ جمْعٍ ، لَزِمَهُ أن يَحكُمَ بكونِ الباري تعالى جِسمًا محدودًا مِن حيثُ لم يشاهِدْ فاعِلًا إلَّا كذلك ، ويلزمُ منه القضاءُ بتعاقُبِ الحوادثِ إلى غيرِ أوَّلٍ مِن حيثُ لم يشاهِدْها إلَّا متعاقِبةً ، إلى غيرِ ذلك مِنَ الجهالاتِ »[١] .

ويقولُ أيضًا : «... لا سبيلَ إلى إنكارِ الاستشهادِ بالشاهِدِ على الغائبِ مِن كلِّ وجهٍ ، ولا سبيلَ إلى طردِه مِن كلِّ وجهٍ ، وإنَّما يَسُوغُ القولُ به إذا اجتمعَ الشاهِدُ والغائبُ في عِلَّةٍ أو شرطٍ أو حقيقةٍ أو دليلٍ »[٢] .

وواضِحٌ مِن هذينِ النَّصَّينِ أنَّ الجوينيَّ يقتفِي أثَرَ الشيخِ ولا يخرجُ عن مذهبِهِ ، بل يكادُ يُرَدِّدُ فكرتَه نفسَها في اعتبارِ قياسِ

(١) الإرشاد، للجويني: ٨٢- ٨٣.

(٢) الشامل في أصول الدِّين، للجويني: ٢٢٥.

الغائبِ على الشاهِدِ مِن مدارِكِ اليقينِ ، ولكن مع ضرورةِ تحقُّقِ نوعٍ مِن أنواعِ الجَمعِ الأربعةِ بينَ الأصلِ والفرعِ ، وكلُّ ما هنالك هو أنَّنا لا نجِدُ عند الأشعريِّ إلَّا الجَمعَ بالعِلَّةِ وهو أقوَى أنواعِ الجَمعِ .

غيرَ أنَّنا نَجِدُ عند الجوينيِّ موقفًا آخرَ يتنكَّرُ فيه لقياسِ الغائبِ على الشاهدِ تنكُّرًا تامًّا ، بل يرفُضُ فيه أن يكونَ هذا القياسُ مِن دلائلِ العقولِ أو مدارِكِ العلومِ ، وقد كان موقِفُه هذا ، وهو بصددِ تقسيمِ أدِلَّةِ العقولِ وامتحانِها وتقويمِها .

وهنا يقولُ الجوينيُّ : «ثمَّ رتَّبَ أئمَّتُنا أدلَّةَ العقلِ ترتيبًا ننقُلُه ثمَّ نبيِّنُ فسادَه ونُوَضِّحُ مختارَنا ، قالوا : أدلَّةُ العقولِ تنقسِمُ أربعةَ أقسامٍ : **أحدُها** : بِناءُ الغائبِ على الشاهِدِ، **والثاني** : إنتاجُ المقدِّماتِ النتائجَ، **والثالثُ** : السَّبْرُ والتقسيمُ ، **والرابعُ** : الاستدلالُ بالمتَّفَقِ عليه على المختلَفِ فيه .

ثمَّ قالوا : أمَّا بِناءُ الغائبِ على الشاهِدِ فلا يجوزُ التَّحكُّمُ به من غيرِ جامعٍ عقليٍّ ، ومِن التحَكُّمِ به شَبَّهتِ المُشبِّهةُ وعطَّلتِ المُعَطِّلَةُ وعَمِيَتْ بصائرُ الزَّنادِقَةِ .

فأمَّا نحنُ فلا نرتضي شيئًا مِن ذلك ، فأمَّا بِناءُ الغائبِ على

الشاهِدِ فلا أصلَ له ، فإنَّ التحكُّمَ به باطِلٌ وِفاقًا ، والجمعُ بالعِلَّةِ لا أصلَ له ؛ إذ لا عِلَّةَ ولا معلولَ عِندنا »[١] .

وإذًا فقياسُ الغائبِ على الشاهِدِ ـ في هذا النصِّ ـ قياسٌ لا يؤدِّي إلى نتيجةٍ يقينيَّةٍ حتَّى وإن كان مدارُه في الاستدلالِ هو الارتباطَ بينَ العِلَّةِ والمعلولِ ؛ لأنَّ الجمعَ بالعِلَّةِ ـ فيما يرَى إمامُ الحَرمَينِ ـ لا أصلَ له ، وتعليلُ ذلك أنْ لا عِلَّةَ عنده ـ باعتبارِه أشعريًّا ـ ولا معلولَ ، فليسَ بين هذين الطرفَينِ ارتباطٌ ضروريٌّ ، بل هذان الطرفانِ ليسا ـ مِنَ الأصلِ ـ عِلَّةً ولا معلولًا .

ولا يجِدُ الباحِثُ مَفرًّا مِنَ الشُّعورِ بنوعِ تَعارضٍ في كَلامِ الجُوينيِّ في هذه المسألةِ وأنَّ له فيها كلامَينِ مُتعارِضَينِ ، وذلك حينَ وصفَ هذا القياسَ بأنَّه أساسُ ثبوتِ العِلمِ بالصِّفاتِ الأزليَّةِ ثمَّ وصفَهُ ـ بعد ذلك ـ بأنَّه قياسٌ باطِلٌ لا أصلَ له ، ثم حاولَ تعليلَ هذا البُطلانِ بأنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ يعتمِدُ ـ فيما يعتمِدُ ـ على الجَمْعِ بالعِلَّةِ ، ولا عِلَّةَ ولا معلولَ عند الأشاعِرةِ .

وحقيقةُ الأمرِ أنَّ الجوينيَّ وإن كان يُنكِرُ ـ مع الأشاعِرةِ ـ العِلَّةَ والمعلولَ بالمعنَى الحِسيِّ ، أي : ينكِرُ تأثيرَ العِلَلِ

(١) البرهان في أصول الفقه، للجويني: ١/١٢٦-١٣٠.

المحسوسةِ في معلولاتِها، فإنَّه ممَّن يقولُ بالعِلَلِ العقليَّةِ، وممَّن يشترطونَ فيها الاطِّرادَ والانعكاسَ، أي ممَّن يقولون بضرورةِ التلازمِ في الوقوعِ والتلازمِ في التخلُّفِ بينَ العِلَّةِ العقليَّةِ وبينَ ما تُوجِبُه مِن أحكامٍ، يقولُ الجوينيُّ: «ومِن شرائطِ العِلَّةِ العقليَّةِ اطِّرادُها وانعكاسُها، فيستحيلُ ثبوتُ العِلَّةِ دونَ ثبوتِ المعلولِ، وإذا انتفَتِ العِلَّةُ استحالَ ثبوتُ معلولِها دونَها»[١].

وإذا كان الجوينيُّ ـ في هذا النَّصِّ ـ يعترِفُ بالعِلَّةِ العقليَّةِ ويشترِطُ لها الاطِّرادَ والانعكاسَ، فكيف يستقيمُ مع ذلك القولِ أن يَصِفَ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ بأنَّه قياسٌ باطِلٌ لأنَّهُ لا عِلَّةَ ولا معلولَ عندَهُ؟!

إنَّ هذا التعارضَ الباديَ في موقفِ إمامِ الحرمَينِ مِن هذا القياسِ أمرٌ لا سبيلَ إلى تجاوزِه أو تأويلِه، اللَّهُمَّ إلَّا إذا قُلنا إنَّ هذا الموقفَ قد تبدَّلَ بِناءً على تبدُّلِ موقِفِه مِن نظريَّةِ الأحوالِ ورجوعِه عنِ القولِ بها، وهي نظريَّةٌ يُجْمِعُ القائلونَ بها على القولِ بالعِلَلِ العَقليَّةِ وعلى وجوبِ الطَّردِ والعكسِ فيها.

هذا هو قياسُ الغائبِ على الشاهِدِ عند الأشعريِّ، وهو ـ كما

(١) الشامل، للجويني: ٦٥٨.

عرَفنا ـ أساسٌ في نظريَّةِ العِلمِ عند الشيخِ، ودليلُه الذي يُعَوِّلُ عليه في المعقولاتِ وفي اكتسابِ المعرفةِ بشكلٍ عامٍّ، وليسَ هذا القياسُ هو كلَّ ما عند الأشعريِّ مِن دلائلِ العقولِ، وإنَّما هناك طرقٌ أُخرَى إلى جوارِ هذا القياسِ، منها:

دليلُ السَّبْرِ والتقسيمِ:

وهو: «أن يُسْتَدَلَّ على الشيءِ بأن ينقَسِمَ في العقلِ إلى أقسامٍ، فتَفْسُدَ الأقسامُ كلُّها إلَّا واحِدًا، فيُعلَمَ أنَّ ذلك القِسمَ هو الصَّحيحُ»[١]. وهذا الدَّليلُ إنَّما يُفِيدُ اليقينَ إذا كانتِ القِسمَةُ فيه حاصِرةً، أي يكونُ الاحتمالُ العقليُّ مُنحصِرًا ومُحدَّدًا بالأقسامِ المذكورةِ في الدَّليلِ، ولا بدَّ أيضًا في قياسِ السَّبرِ والتقسيمِ مِن أن تنحصِرَ الاحتمالاتُ بينَ النفيِ والإثباتِ، فهاهنا ـ فقط ـ يَلزَمُ مِن نفيِ كلِّ الأقسامِ ما عدا قِسمًا واحِدًا أن يثبتَ هذا القِسمُ ويصحَّ، أمَّا إذا لم تنحَصِرِ الأقسامُ بأن كانت منتشرةً غيرَ محصورةٍ عَقلًا، فإنَّ هذا القياسَ لا يفيدُ اليقينَ أبدًا.

ونلاحِظُ أنَّ تقسيمَ قياسِ السَّبرِ والتقسيمِ إلى حاصِرٍ وإلى

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١٣٩/ ب] ٢٨٨.

منتشرٍ، إنَّما هو مِن تحليلاتِ أئمَّةِ الأشاعرةِ في مرحلةٍ مُتأخِّرَةٍ، والشيخُ لم يتعرَّضْ صراحةً للحَصْرِ والانتشارِ في حديثِه عن هذا القياسِ، غيرَ أنَّنا لا نشكُّ في أنَّ ما فَطِنَ إليه المتأخرون لم يَغِبْ عنِ اعتبارِ الشيخِ وهو بصددِ الكلامِ عنِ الجَدَلِ باعتبارِه طريقًا مِن طُرُقِ المعرِفَةِ، فقد نصَّ الشيخُ في هذا المقامِ على أنَّ السؤالَ الجدليَّ إذا كان حاصِرًا كان مُلزِمًا للمجيبِ بالإجابَةِ، وإن كان غيرَ حاصِرٍ فإنَّ المُجِيبَ لا يلتزِمُ بالإجابةِ عنه، وقد مَثَّلَ الشيخُ للسؤالِ الحاصِرِ بالسؤالِ الدائرِ بينَ الحُدوثِ والقِدَمِ بالنسبةِ للعالَمِ، ومثَّلَ للسؤالِ غيرِ الحاصِرِ بالقيامِ والقعودِ بالنسبةِ للشخصِ[١].

ويرى الجوينيُّ أيضًا أنَّ دليلَ السَّبرِ والتقسيمِ إن كان التقسيمُ فيه غيرَ حاصِرٍ فهو دليلٌ باطلٌ، والأمرُ على عكسِ ذلك إن كان التقسيمُ محصورًا بينَ نفيٍ وإثباتٍ.

يقولُ إمامُ الحرمَينِ: «وأمَّا السَّبرُ والتقسيمُ فمعظمُ ما يُستعمَلُ منه باطِلٌ فإنَّه لا ينحصِرُ في نفيٍ وإثباتٍ ... فأمَّا التقسيمُ الدائرُ بينَ النفيِ والإثباتِ فقد ينتهِضُ رُكنًا في النظرِ الصحيحِ»[٢].

ومِن أدلَّةِ المعقولِ أيضًا:

---

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١٤٣/أ] ٢٩٥-٢٩٦.

(٢) البرهان، للجويني: ١/١٣١.

رَدُّ المختلَفِ فيه على المتَّفَقِ عليه، أوِ الاستدلالُ بالمتَّفَقِ عليه على المختلَفِ فيه، والمتَّفَقُ عليه في هذا الدَّليلِ هو الأصلُ، والمختلَفُ فيه هو الفرعُ، ومدارُ الاستدلالِ هنا هو نقلُ الحُكمِ مِنَ المتَّفَقِ عليه إلى المختَلَفِ فيه، وذلك بإثباتِ أنَّ الفرعَ لا يختلِفُ عنِ الأصلِ فيجِبُ أن يُعطَى حُكمَه[١]، وقد مَثَّلَ له الأشعريُّ بالاستدلالِ بالابتداءِ في الخَلْقِ على الإعادةِ بعدَ الموتِ، فإذا كانتِ النَّشأةُ الأُولَى محلَّ اتِّفاقٍ وإقرارٍ مِنَ المُنكرِينَ، وكانت مِن جِنسِ النَّشأةِ الأُولَى، فيجِبُ إذًا أن تأخذَ حُكمَها؛ إذِ الفرعُ هنا مثيلٌ للأصلِ، وحُكْمُ الأمثالِ واحِدٌ، فيجبُ أن يَثبُتَ له ما ثَبَتَ للأصلِ.

وقدِ استنبطَ الشيخُ طريقةَ الاستدلالِ في هذا الدَّليلِ مِنَ القرآنِ الكريمِ حين لَفَتَ أنظارَ مُنكرِي البعثِ وإعادةِ الأجسامِ بعدَ الموتِ، إلى أنَّ ما ينكرُونَه ويختلفُونَ حولَه يعترفون به ويتَّفِقونَ عليه في موطِنٍ آخرَ، وهنا يقولُ الأشعريُّ: «كنحوِ ما ذَكَرَ اللَّهُ تعالى مِنَ التنبيهِ لمُنكِري الإعادةِ على الاستدلالِ بالابتداءِ على الإعادةِ، لمَّا قال: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ﴾ [يس: الآية ٨١]،

---

(١) المنخول من تعليقات الأصول، للإمام الغزالي: ٥٤.

[و] قال : ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأُولَىٰ فَلَوۡلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة : الآية ٦٢]، وقال : ﴿وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ﴾ [الروم : الآية ٢٧]، في كلِّ ذلك ينبِّهُهم على الاستدلالِ بالابتداءِ على الانتهاءِ[1] ، وعلى الإعادةِ بالابتداءِ الذي أقرُّوا به واعترفوا بصِحَّتِه ، فأراهم أنَّ ما صَلَحَ للابتداءِ مِنَ القُدرةِ فهو يصلُحُ للإعادةِ »[2] .

ويَقِفُ الجوينيُّ مِن هذا الدَّليلِ موقفَه نفسَه مِن كُلِّ أدلَّةِ الشيخِ ، فعنده أيضًا أنَّ : « الاستدلالَ بالمتَّفَقِ على المختلَفِ لا أصلَ له ، فإنَّ المطلُوبَ في المعقولاتِ العِلمُ ، ولا أثرَ للخلافِ والوِفاقِ فيها »[3] .

وإنَّا لا نفهمُ كيف يكونُ الاتِّفاقُ في الحقائقِ ـ وكذا الاختلافُ ـ لا أثرَ له في حصولِ العِلمِ بأحكامِها ! ويبدُو أنَّ نظريَّةَ العِلمِ عند إمامِ الحرمَينِ لأنَّها تعتمدُ اعتمادًا كُلِّيًّا على أنَّ العلومَ كلَّها ضروريَّةٌ ، وأنَّ العلومَ إذا حصَلَتْ في الذِّهنِ لا يكونُ فيها عِلمٌ أبْيَنَ مِن عِلمٍ آخَرَ ولا أوثقَ منه ، وأنَّ طُرُقَ العِلمِ تدورُ كلُّها على تقاسِيمَ مُنضبطةٍ ومنحصِرةٍ بينَ النفيِ

(١) الأصل المخطوط: بالانتهاء على الابتداء، وهو غير واضح.

(٢) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٥٠/أ، ب] ٣٠٨، ٣٠٩.

(٣) البرهان، للجويني: ١٣١/١.

والإثباتِ فقط ـ فإنَّ هذه النظريَّةَ لا تسمحُ بطرقٍ أُخرَى للعِلمِ لا تدورُ على النفيِ والإثباتِ .

ومِن هنا لا يرتضي إمامُ الحرمَينِ مِن أدِلَّةِ شيخِهِ إلَّا دليلَ السَّبرِ والتقسيمِ إذا كان منحصرًا بينَ نفيٍ وإثباتٍ ، إذ هو بهذه الخَصِيصةِ ركنٌ في النظرِ الصَّحيحِ على حدِّ تعبيرِهِ .

ويبقَى أن نعرِفَ أنَّ مِن دلائلِ العقولِ عند الأشعريِّ ذلك المنهجَ المُسمَّى عندَه بعِلمِ الجَدلِ أو منهجِ الجَدلِ ، وهو منهجٌ مستقِلٌّ له أحكامُه وقواعِدُه وآدابُه ، وهذا المنهجُ طريقٌ مِنَ الطُّرُقِ المؤدِّيَةِ إلى اليقينِ وإلى معرِفَةِ الحقِّ، ولكن بشرطِ أن تُراعَى فيه أصولُه وآدابُه[1] .

* * *

شروطُ الاستدلالِ عند الأشعريِّ :

للنظرِ أو الاستدلالِ ـ فيما يرَى الشيخُ ـ شروطٌ عامَّةٌ يجبُ أن تتوفَّرَ بدِقَّةٍ في المستدِلِّ ، وهي في جُملتِها تدورُ حولَ ضرورةِ تجرُّدِ الناظِرِ المستدِلِّ مِنَ المَيلِ ـ سَلفًا ـ إلى مذهبٍ دونَ مذهبٍ

(١) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب: أُسس علم الجدل عند الأشعري : ٧٩ وما بعدها.

بسببِ شُهرتِه ، أو سهولَتِهِ ، أو موافقتِهِ لهَوَى النَّفسِ ، كما تدورُ هذه الشروطُ أيضًا حولَ موضوعِيَّةِ المستدِلِّ نفسِه في عمليَّةِ الاستدلالِ ، وذلكَ بأن تتكافَأَ لديهِ الدَّعاوَى وتتساوَى في القَبولِ وفي الرَّفْضِ .

ويرَى الشيخُ أنَّ على المُستدِلِّ أن يبدأَ فيعرِضَ على نفسِه ـ أوَّلًا ـ رصيدَه مِنَ المعارِفِ ، ضروريَّةً كانت تلك المعارِفُ أو مكتسَبَةً ، ثمَّ يعرِضَ بعد ذلك ما يريدُ أن يعرِفَه ويعلَمَه ، فيَسْبِرَ أغوارَه ويمتحِنَه ، وهو في كلِّ ذلك يقايسُ بينَ ما يعلمُه وما يجهلُه ، بحيثُ يكونُ المعلومُ عنده ميزانًا وقانونًا يمتحِنُ به المجهولَ ، فإن شَهِدَ الأصلُ للفرعِ أوِ المعلومُ للمجهولِ، حَكَمَ بصِحَّتِهِ ، وإلَّا حَكَمَ ببطلانِهِ .

وعند الشيخِ أنَّ النَّظَرَ إذا تمَّ في هذا الإطارِ فإنَّه مُنتِجٌ للعِلمِ ومُوجِبٌ له لا محالَةَ ، وسببُ ذلك أنَّ طريقَ النظرِ يُسقِطُ الحوائلَ والموانعَ بينَ الأصلِ والفرعِ ، وليس على الناظرِ المتردِّدِ بينَ المعلومِ والمجهولِ إلَّا إسقاطُ ما بينَهما مِن شواغِلَ وعوائقَ لينكشِفَ المجهولُ انكشافًا لا خفاءَ معه ، غيرَ أنَّ حتميَّةَ حصولِ العِلمِ عنِ النَّظَرِ بشروطِه ليست حتميَّةً عقليَّةً ضروريَّةً ، وليس النظرُ مولِّدًا للعِلمِ توليدًا لا محيصَ عنه ، كما هي نظريَّةُ المعتزلةِ في اكتسابِ العِلمِ ، بل إنَّ ذلك مما تقضِي به العادةُ

بحيثُ يكون حصولُ العِلمِ عَقِبَ النَّظَرِ حصولًا عاديًّا .

وفي ما يرَى الشيخُ فإنَّ علومَ المحقِّقِينَ مِنَ المتكلِّمِينَ ومعارِفَهم حاصلةٌ لَدَيهِم عن طريقِ تطبيقِ النَّظَرِ بشروطِه وأسبابِه ودواعِيه على التفصِيلِ ، أمَّا غيرُهم مِنَ المؤمنِينَ فإنَّ علومَهم تَحصُلُ لهم مِن تطبيقِ قواعدِ النَّظَرِ بشكلٍ إجماليٍّ ، ويبقَى الفريقُ الثالثُ الذي يُحَصِّلُ معارِفَه بعيدًا عن طريقِ النَّظَرِ ، وهؤلاء إمَّا مُقلِّدونَ إن أصابوا وَجْهَ الحقِّ ، وإمَّا جُهَّالٌ إن أخطأوهُ وتنكَّبُوا طريقَه(١) .

* * *

هذه هي نظريَّةُ العِلمِ عند الشيخِ ، يُعَوِّلُ فيها على مصادرَ ثلاثةٍ : الحِسِّ والعقلِ والخبرِ الصَّادقِ ، وبعبارةٍ أُخرَى : يُعَوِّلُ فيها على حقائقِ الحِسِّ وحقائقِ العقلِ وحقائقِ الدِّينِ . وحقائقُ الحِسِّ وإن كانت ناقِصةً وجزئيَّةً فإنَّ حقائقَ العقلِ تُكمِّلُها وتحقِّقُها ، غيرَ أنَّ حقائقَ العقلِ ليست كلَّ ما هنالك مِن حقائقَ ومعارِفَ ، وإذًا فلا بُدَّ مِن مصدرٍ ثالثٍ يُكْمِلُ دائرةَ العِلمِ والحِكمةِ عند الإنسانِ ، هذا المصدرُ هو «الوحيُ الإلهيُّ» ،

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٢١/ ب] ٢٥١.

وضرورتُه نابِعَةٌ مِن أنَّ العقلَ لا مأمَنَ له في مجالِ الشَّرعِ ولا يقينَ له يعتمِدُ عليه ، إذ كلُّ واجبٍ في دائرةِ الشَّرعِ فإنَّ مصدرَهُ وطريقَ معرفتِهِ طريقٌ وحيدٌ هو «الشرعُ» وليس العقلَ ، ويترتَّبُ على ذلك أن تكونَ جهةُ الإيجابِ في الأحكامِ والتكاليفِ الشرعيَّةِ هي السَّمعَ ، وأنَّ الإنسانَ لا يُكَلَّفُ شيئًا مِن جِهةِ العقلِ أبدًا ـ فيما يرَى الشيخُ ـ لأنَّ العقلَ لا يُوجِبُ شيئًا ؛ إذ التكاليفُ الشرعيَّةُ وأضدادُها يستويان عند العقلِ ، وهو لا يدرِكُ ما يترتَّبُ على الواجباتِ والتكاليفِ مِن نفعٍ أو ضَرَرٍ حتَّى يُوجِبَ نوعًا مِنَ التكاليفِ ويُحَرِّمَ نوعًا آخرَ منها .

ومِن كُلِّ ما تقدَّمَ نستطيعُ أن نقولَ : إنَّ نظريَّةَ العِلمِ عند الإمامِ الأشعريِّ ترتكِزُ على الحِسِّ وعلى العقلِ ـ بديهةً ونظرًا ـ كما ترتَكِزُ بالقَدْرِ نَفْسِه على خبرِ المعصومِ ، وهي بهذه الأُسُسِ الثلاثةِ : الحِسِّ ـ العَقلِ ـ الوحيِ ، تُشَكِّلُ أساسًا عميقًا لفلسفةٍ عقليَّةٍ واقعيَّةٍ مُكتَمِلَةِ الأبعادِ .

الفصل الثاني

أُسُس عِلمِ الجَدَلِ عند الأشعريِّ

تمهيد :

نتناولُ في هذا الفصل[١] «أُسسَ عِلمِ الجدلِ» عند الإمامِ أبي الحسنِ الأشعريِّ، ونودُّ أنْ نوضِّحَ منذُ البدايةِ أنَّنا لا نتناولُ ـ في هذا الفصْلِ ـ موضوعَ عِلمِ الجَدلِ بوجهٍ عامٍّ ، ولا نتعرَّضُ لتاريخِ هذا العِلمِ مِن حيثُ النشأةُ والتطوُّرُ إلَّا بالقَدْرِ الذي نُفيدُ منه فيما نهدِفُ إليه من بحثِنا هذا ، كما أنَّنا لن نتعرَّضَ لقضاياهُ المختلِفةِ التي طُرِحَتْ بصورةٍ مستوعَبةٍ ومفصَّلةٍ فيما بعدَ الشَّيخِ الأشعريِّ ـ عند إمامِ الحرمَيْنِ الجُوَيْنيِّ، أوِ الإمامِ أبي حامد الغزاليِّ، أو عند فخرِ الدِّين الرَّازيِّ، أو عند رُكنِ الدِّينِ العَميديِّ الحنفيِّ (ت. ٦١٥هـ)، أو غيرِهم.

وفيما يتعلَّقُ بأُسُسِ عِلمِ الجدلِ عند الأشعريِّ، فإنَّ بحثَنا حولَ هذا الموضوعِ سوف يتناولُ بالتحليلِ أربعَ نقاطٍ محدَّدةٍ ، هي على الترتيبِ :

---

(١) نُشر هذا الفصل في مجلة كلية أصول الدِّين ، بجامعة الأزهر بالقاهرة ، العدد (٤) سنة: ١٩٧٨م. صفحة: ٢٤٤.

١ـ مَصادرُ عِلمِ الجدلِ عند الأشعريِّ.

٢ـ خصائصُ عِلمِ الجدلِ عنده .

٣ـ قواعدُ عِلمِ الجَدَلِ كما يعرِضُها الأشعريُّ .

٤ـ الآدابُ التي يلتزِمُ بها السائلُ والمُجيبُ في طريقةِ الحوارِ .

وفيما عدا هذه المسائلَ الأربعَ، فإنَّ هذا الفصل لا يُعنَى بعرضِه ولا بمناقشتِه، اللَّهمَّ إلّا بالقَدْرِ الذي يتعلَّقُ بموضوعِ البحثِ من توضيحٍ أو تمثيلٍ، أو تحديدِ معنًى غامضٍ في كلامِ الشَّيخِ.

مصادرُ عِلمِ الجَدَلِ عند الأشعريِّ :

وسوف نعتمدُ في فصلِنا هذا ـ في المقامِ الأوَّلِ ـ على كتاب «**مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**» وعلى الفصلِ المستقلِّ الذي خصَّصه ابنُ فُورَك؛ لبيانِ آراءِ الشَّيخِ، وبيانِ مذهبِه في الجدلِ بشكلٍ عامٍّ[1] .

وتنبُعُ القيمةُ الحقيقيّةُ لهذا الكتابِ ـ بوصفِه مَصدرًا أصيلًا لآراءِ الشَّيخِ ـ من أنَّ مُؤلِّفَه أو مُمليه ـ ابنَ فُورَك ـ يأخُذُ في اعتبارِه ـ من أوّلِ سَطْرٍ في الكتابِ ـ أنَّ مَهَمَّتَه هي تقريرُ أصولِ مذهبِ الشيخِ الأشعريِّ في هذه المباحثِ التي ألمَعْنا

(١) فصل [٦١، ٦٤ من المخطوط ، ورقة ١٤٢-١٥١، ١٥٤-١٥٨] ٣١٠-٣٦١.

إليها، وقد أخذَ ابنُ فُورَك نفسَه بمنهجٍ علميٍّ دقيقٍ.. يتلخَّصُ في نقلِ نصوصِ الشَّيخِ في المسائلِ التي يُوجَدُ له فيها نصوصٌ، أمَّا المسائلُ التي لا يُوجَدُ فيها نصٌّ، فإنَّه قد شَرطَ على نفسِه أنْ يكونَ كلامُه فيها على حَسَبِ أصولِ مذهبِ الشَّيخِ، بل إنَّه أَخذَ على عاتقِه أنْ يُميِّزَ الآراءَ المقطوعَ بها في مذهبِ الشيخِ مِنَ الآراءِ المُختلَفِ فيها، وأنْ يُشيرَ في مواطنِ الاختلافِ إلى ما هو أَولَى بمذهبِه وأليقُ به فيُنبِّهَ عليه.

والصِّيغُ التي يستعمِلُها ابنُ فُورَك في تبيينِ مذهبِ الشَّيخِ ـ تَدُلُّ على صِدقِه في التزامِ هذا المنهجِ الذي طرحَه في السُّطورِ الأُولَى من مُقدِّمةِ كتابِه ، ففي بعضِ المواضعِ يُعبِّرُ ابنُ فُورَك بصيغةِ: « وكان يقول ...»، أو « قال ...»، وفي بعضٍ آخرَ يُعبِّرُ بصيغةِ: « وكان يأبَى ...»، أو « كان لا يأبَى ...»، وفي بعضٍ ثالثٍ يُعبِّرُ بصيغةِ : « وكان يُوجِبُ ...»، أو « وكان يُجيزُ ...» ، أو بصيغةِ: «وكان يُفرِّقُ ...»، أو « وكان لا يُفرِّقُ ...» ، إلى عباراتٍ أُخرَى تَدُلُّ على نقلِ نصٍّ مُوثَّقٍ ، أو نقلِ رأيٍ، أو حكايةِ خلافٍ، أو ترجيحِ قولٍ على آخرَ.

وهذا الكِتابُ ـ كما يُصرِّحُ المُؤلِّفُ ـ هو بمثابةِ تصحيحٍ لخطإٍ أو خَلْطٍ وَقَع فيه بعضُ مَن تصدَّى لبيانِ مذهبِ الشَّيْخِ

الأشعريِّ في هذه المسائلِ، وقد أَخذَ المؤلِّفُ على عاتقِه أنْ يُنبِّهَ في أثناءِ كتابِه هذا على مواطنِ الغَلَطِ التي وَقَع فيها هؤلاء ـ وهم يُقرِّرون مَذهبَ الشَّيْخِ في هذه الأُصولِ، يقولُ ابنُ فُورَك: «أمَّا بعدُ ، فقد وقفتُ على ما سألتم ... مِن شدَّةِ حاجتِكم إلى الوقوفِ على أُصولِ مذاهبِ شيخِنا أبي الحسنِ عليِّ بنِ إسماعيلَ الأشعريِّ ـ رضِيَ اللَّهُ عنه ـ وما يَبني عليه أدِلَّتَه وحُججَه على المُخالفين، وأنْ أجمعَ لكم منها مُتفرِّقَها في كُتبِه ـ ما يُوجَدُ منها منصوصًا، وما لا يُوجَدُ منصوصًا له، أجَبْنا فيه على حَسَبِ ما يليقُ بأصولِه وقواعدِه، وأُعرِّفكم مع ذلك ما اختلفَ قولُه فيه في كُتبِه، وما قَطَعَ به منهما، وما لم يقطعْ بأحدِهما ورأينا أنَّ أحدَهما أَولَى بمذاهبِه وأليقُ بأصولِه فنبَّهْنا عليه ... وذَكَرْتُم أنَّ بعضَ الناسِ قد تصدَّى لجمعِ ذلك وخَلَطَ فيه، وحَكى عنه ما ليس مِن قَولِه، وخَلَطَ مع ذلك الأبوابَ، ولم يُرتِّبْ كُلًّا منها على حِدَةٍ، ورأينا أن أحَدَ ما يُعينُكم على دَرْكِ ذلك، ويجمَعُ لكم الفهمَ به ـ أنْ نُرتِّبَ ذلك على الدَّقيقِ والجليلِ والأُصولِ والفروعِ[(١)]».

والشَّيخُ الأشعريُّ ـ في هذا الكتابِ ـ لا شكَّ أنَّه واحدٌ ممَّن

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١/أ] ١٠.

يُشارُ إليهم في عِلمِ الجَدَلِ، والمسائلُ التي ينقُلُها عنه ابنُ فُورَك في هذا المَيدانِ مسائلُ دقيقةٌ تَبلُغُ درجةَ الغموضِ الشديدِ في بعضِ الأحيانِ، ومع وَفْرةِ هذا الكَمِّ من أصولِ مذهبِ الشَّيخِ في عِلمِ الجَدَلِ، فإنَّنا لا نَعرِفُ ـ على وجهِ اليقينِ ـ مدَى إسهامِ الشيخِ في هذا المجالِ، فهل الشيخُ مسبوقٌ في مذهبِه هذا ؟ أو أنَّ هذه القواعدَ تتحدَّدُ على يَدَيْه لأوَّلِ مرَّةٍ؟

والقولُ الفصلُ في هذا الموضوعِ: لابدَّ له من بحثٍ مُقارنٍ بين قواعدِ هذا العِلمِ عند الشَّيخِ وقواعدِه عند أسلافِه، وهذه نقطةٌ لم نتمكَّنْ من بحثِها ولا من إبداءِ رأيٍ حولَها ، وكلُّ الذي نُؤكِّدُه هنا: أنَّ الشَّيخَ مَسبوقٌ بمَن تكلَّمَ في هذا العِلمِ بوجهٍ عامٍّ ، أي: إنَّنا لا نستطيعُ أنْ نَعُدَّ الشَّيخَ مِنَ الرُّوَّادِ الأوائلِ الذين قَعَّدوا لهذا العِلمِ قواعدَه ومسائلَه ، ونحن وإنْ كنَّا ـ في بحثِنا هذا ـ لم نستطِعْ تحديدَ نشأةِ هذا العِلمِ ولا تحديدَ روَّادِه الأوائلِ، فإنَّنا ـ مع ذلك ـ نستطيعُ أنْ نَتثبَّتَ من أنَّ مسائلَ هذا العِلمِ كانت مطروحةً للبحثِ والنِّقاشِ قبلَ الأشعريِّ، وتحت العُنوانِ نفسِه، أي: الجَدَل أو أدب الجدلِ، ودليلُنا على ذلك: ما يقولُه الأشعريُّ نفسُه وهو بصَددِ الحديثِ عن مُؤلَّفاتِه : «... وألَّفْنا كتابًا نَقضْنا به على البَلْخيِّ كتابًا ذَكرَ أنَّه أصلحَ

به غَلَطَ ابنِ الرَّاونديِّ في الجدلِ»[١]، وابنُ الراونديِّ هذا قد وُلِد ـ حسبما تقولُ المصادرُ ـ سنة (٢٠٥هـ)، ومات سنة (٢٤٥هـ)[٢]، ومعنى ذلك: أنَّ عِلمَ الجدلِ كان معروفًا قبلَ وفاةِ الأشعريِّ بمئةِ عامٍ على الأقلِّ.. إن لم يكُنْ معروفًا قبلَ ذلك على أرجحِ التقديراتِ، وإذًا فالشيخ ليس إلّا حلْقةً مِن حَلَقاتٍ عديدةٍ سبقَته في مجالِ عِلمِ الجدلِ، لا نعلمُ ـ قليلًا ولا كثيرًا ـ مدَى تأثيرِها عليه ومدَى تأثُّرِه بها، وكلُّ ما نعلمُه ونَجزِمُ به هو أنَّ الشَّيخَ كان في عصرِه إمامًا من أئمةِ الجدلِ، وأنَّه قد أفردَ لهذا العِلمِ مُصنَّفاتٍ مُستقلَّةً ، وأنَّه ذَكَر منها ـ في القائمةِ التي نَقلَها عنه ابنُ عساكر ـ كتابَيْنِ، هما: « **شرحُ أدبِ الجدلِ**»[٣] و« **أدبُ الجدلِ**»[٤]، وأنَّه قد ردَّ على البَلْخيِّ في انتقاداتِه على ابنِ الراونديِّ، وأنَّ هذه المصنَّفاتِ لا نَعرِفُ عنها شيئًا، وأنَّ ابنَ فُورَك ـ بما حفِظه لنا من أصولِ مذهبِ الشَّيخِ في هذا المجالِ ـ يُعَدُّ المصدرَ الوحيدَ الذي يُعتمدُ عليه في الحديثِ عن أُسسِ عِلمِ الجَدَلِ عند الشَّيخِ؛ لأنه المصدرُ

(١) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر: ١٣١، المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١٥١/ ب].

(٢) انظر: كتاب فضيحة المعتزلة، لابن الراوندي، عبد الأمير الأعسم: (بالإنجليزية).

(٣) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر: ١٣٢.

(٤) م. ن: ١٣٤.

الوحيدُ ـ فيما نَعرِفُ ـ الذي يَشتملُ على أدقِّ المسائلِ التي طَرحَها الشَّيخُ في هذا البابِ، ممَّا قد لا نجِدُه أو لا نَعرِفُه له في مُؤلَّفاتِه الأُخرَى التي بينَ أيدِينا.

خصائصُ الجَدَلِ عند الأشعريِّ:

١ـ ممَّا يجبُ إبرازُه والاهتمامُ به ـ في فلسفةِ الشَّيخِ في الجدلِ .. أنْ نُبيِّنَ ـ منذُ اللحظةِ الأُولى ـ أنَّ عِلمَ الجدلِ عند الأشعريِّ هو عِلمٌ إسلاميٌّ شكلًا وموضوعًا، وأنَّه لا يَمُتُّ بصلةٍ ولا بنسبٍ إلى الجدلِ عند اليونانِ؛ ذلك أنَّ الجدلَ الإسلاميَّ ـ إنْ صحَّ مِثلُ هذا التعبيرِ ـ هو قواعدُ عقليةٌ بالغةُ الدِّقَّةِ، وَضعَها المفكِّرون المسلمون لهدفٍ مُعيَّنٍ محدَّدٍ، هو: ضبطُ طريقةِ الحوارِ للوصولِ إلى اليقينِ، وهو في هذا الإطارِ عِلمٌ إسلاميٌّ بحتٌ، بل إنَّ مُصطلَحَ «الجدلِ» لَيتَّخِذُ ـ في مَسارِ التاريخِ العلميِّ عند المسلِمينَ ـ مُنعطَفًا عمليًّا خاصًّا يبتعدُ به عن كلِّ ما عُرِفَ لهذا المصطلحِ من دِلالاتٍ في الفِكر الغربيِّ قديمِه وحديثِه ، ويكادُ يَنحصِرُ وجهُ الشَّبهِ بينَ الجدلِ في الفكرِ الإسلاميِّ، والجدلِ في الفِكرِ الغربيِّ في نطاقِ الاسمِ أوِ التسميةِ فحسْبُ، بحيثُ لا نجِدُ ـ إذا ما تجاوزنا نطاقَ التسميةَ ـ أيّةَ

صِلاتٍ أو وشائجَ قُربَى تربِطُ بين المَنهجَيْنِ[1] .

والنقطةُ الدقيقةُ الفاصلةُ بين الجدلِ عند المسلمين والجدلِ الأرسطيِّ، تتمثَّلُ ـ أولَ ما تتمثَّلُ ـ في النتائجِ التي ينتهي إليها كلٌّ منهما ، فالجَدَلُ عند « أرسطو » وإنْ كان ضربًا من ضروبِ الاستدلالِ، إلَّا أنَّه يُعَدُّ طريقًا مِنَ الدرجةِ الثانيةِ إذا ما قُورِنَ بطريقِ البُرهانِ مثلًا، ولسنا في حاجةٍ إلى أنْ نُكرِّرَ هنا ما هو معروفٌ عنِ المنطِقِ الأرسطيِّ من حيثُ ترتيبُه للأقيسةِ في سُلَّمِ الإقناعِ ودرجاتِه، ولكنْ نُشيرُ ـ فقط ـ إلى أنَّ «البرهانَ » عند « أرسطو» هو وحدَه المؤهَّلُ لإنتاجِ المعرفةِ اليقينيَّةِ؛ ضرورةَ أنَّ القياسَ البرهانيَّ قياسٌ مُركَّبٌ من مُقدِّماتٍ يقينيّةٍ وثابتةٍ ثبوتًا قطعيًّا، فإذا ما افتقَدَ القياسُ هذه الدرجةَ المحدَّدةَ من يقينيّةِ المقدماتِ، فإنَّه لا يُسمَّى بُرهانًا عند أرسطو، وإنَّما يهوِي في سُلَّمِ اليقينِ درجةً أو درجاتٍ حسبما تكونُ طبيعةُ المقدماتِ التي يتألَّفُ منها.

والجدلُ عند أرسطو هو قياسٌ صحيحٌ ـ بمعنَى أنَّ خُطواتِ الاستنباطِ فيه خطواتٌ صحيحةٌ ومأمونةٌ ، غيرَ أنَّه لمَّا كانتِ

(١) منطق أرسطو: ٦٩١/٣ وما بعدها، وأيضًا: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم: ١٣٠. وأيضًا : مقدمة كتاب الكافية في الجدل للجويني، للأستاذة فوقية حسين: ٢٦، ٢٧.

الموادُّ التي يتألَّفُ منها القياسُ الجدليُّ.. ليست من نوعِ الموادِّ التي يتألَّفُ منها القياسُ البرهانيُّ، فإنَّ القياسَ الجدليَّ ـ في ما يَرَى أرسطو ـ لا يُمكِنُ أنْ يبلُغَ بنا مَرتبةَ اليقينِ بحالٍ مِنَ الأحوالِ، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ ما دام المنطقُ الأرسطيُّ يَشترِطُ أنْ يتألَّفَ القياسُ الجدليُّ من مقدِّماتٍ مشهورةٍ، أي: مقدماتٍ كلُّ رصيدِها مِنَ الصِّدقِ لا يتعدَّى كونَها مُتداوَلةً على ألسنةِ الناسِ، وبعبارةٍ أُخرَى: لمَّا كانت مُقدِّماتُ البُرهانِ تَملِكُ معها ـ ومن داخلِها ـ دلائلَ صِدقِها؛ إذ هي خاليةٌ مِنَ التناقضِ، ومُستندةٌ إلى حقائقِ الأشياءِ، كان البُرهانُ لا شكَّ طريقًا مُوصِّلًا لليقينِ، ولمَّا كانت مُقدِّماتُ الجَدَلِ تفتقِرُ إلى هذا الرصيدِ الذاتيِّ ـ الداخلي ـ مِنَ الصِّدقِ واليقينِ، وكان صِدقُها ـ أو قَبولُها ـ آتيًا من مصدرٍ خارجٍ عن ذاتِ المقدماتِ، كان القياسُ الجدليُّ لا يَرقَى بنا في سُلَّمِ درجاتِ اليقينِ إلَّا إلى مستوَى الظَّنِّ فقط، إذ المقدماتُ المُحتَمَلةُ لا تُعطي إلَّا نتائجَ مُحتملةً كذلك، ولو أنَّنا انتظرنا مِنَ القياسِ الجدليِّ المُرَكَّبِ من مُقدِّماتٍ احتماليّةٍ نتائجَ يقينيّةً، فسوف تَفقدُ هذه النتائجُ كلَّ مُسوِّغاتِ ولادتِها ووجودِها عن هذه المُقدِّماتِ، وما دامَ الجدلُ ـ في كلِّ أحوالِه ـ لا يُنتِجُ إلَّا ظنًّا، فلا جَرمَ أنْ يَستَعمِلَ أرسطو هذا النوعَ مِنَ الأقيسةِ

الجدليةِ في الأمورِ الخطابيةِ بوجهٍ خاصٍّ، وأنْ يحصُرَ فوائدَ الجَدَلِ في أمورٍ ثلاثةٍ :

١ـ الارتياضِ.

٢ـ الدُّربةِ على جِدالِ الخصومِ.

٣ـ النَّفعِ في العلومِ[١].

(١) يرَى الأستاذُ أحمد فؤاد الأهواني: أنَّ أرسطو قد أسهَبَ في توضيحِ الفائدتَيْنِ: الأُولى والثانيةِ، وصمَتَ عن بيانِ الفائدةِ الثالثةِ، ولا يتردَّدُ الأستاذُ الأهواني في اعتبارِ أرسطو مُتناقضًا مع نفسِه؛ لأنَّه ينتظِرُ مِنَ الجَدلِ نفْعًا في العُلومِ؛ بعدَ ما قد بيَّن في كتابِ البُرهانِ أنَّ تحصيلَ مبادئِ العُلومِ: إمَّا بالاستقراءِ، وإمَّا ببداهَةِ العُقولِ، فكيفَ جعَل الجَدَلَ هنا نافِعًا في تحصيلِ العُلومِ؟! (انظر مقدِّمَةَ كِتابِ الجَدلِ مِن مَنطِقِ الشِّفاءِ لابنِ سِينا، للدكتور الأهواني: ١٤).

وهذا الذي ذهَبَ إليه الأستاذُ الأهوانيُّ، لا شَكَّ لازِمٌ عَلَى أرسطو، ولكنْ بشرطِ أنْ نفهَمَ مِنَ النَّصِّ السابِقِ أنَّ الفائدةَ الثالِثةَ مِن فوائدِ الجَدَلِ عندَ أرسطو: هي ـ عَلَى وجْهِ التحديدِ ـ تحصيلُ مبادئِ العُلومِ، فهاهنا فقط يحصُلُ التناقُضُ؛ لأنَّه إذا كانت الطُّرقُ الموصِّلَةُ لمبادئِ العُلومِ قد انحصرَتْ عند أرسطو في طريقَتَيْن يقينيتَيْن هما: الاستقراءُ وبَداهَةُ العقلِ، فمِنَ التناقُضِ الواضِحِ أنْ يقولَ بعدَ ذلك عن الجدلِ الظَّنِّيِّ النتائجِ: إنَّه أحدُ الطُّرقِ النافِعَةِ في تحصيلِ مبادئِ العلومِ.

غيرَ أنَّنا لو فهِمْنا كلامَ أرسطو هذا في ضَوْءِ نُصوصِ ابنِ رُشدٍ في «تلخيصِ كِتابِ الجَدلِ» فقد يستقيمُ كلامُ أرسطو ويخلُو مِنَ التناقُضِ الذي فهِمْناه منه . إنَّ ابنَ رُشدٍ =

والشَّيخُ الرئيسُ ابنُ سينا يُتابِعُ أرسطو في هذه التفرقةِ الشهيرةِ بينَ البُرهانِ وبينَ الجَدَلِ: مُقدِّماتٍ ونتائجَ ؛ فعندَه أيضًا: « البرهانُ قائمٌ على التصديقِ اليقينيِّ، والضرورةُ في هذا اليقينِ باطنيَّةٌ تكونُ عن مجردِ العقلِ، أو عنِ العقلِ مُستعينًا فيه بشيءٍ بعدَ كسبِ المبادئِ، وهذه الضرورةُ هي الأَوْلَى الواجِبُ قَبولُه، والجَدَلُ يَعتمدُ على المشهوراتِ ـ وهي مُقدِّماتٌ أحكامُها صادرةٌ عنِ القوةِ الوهميَّةِ لا عنِ الضرورةِ العقليَّةِ، فهي من خارجِ العقلِ؛ لأنَّها تُؤخَذُ على سبيلٍ مُشترَكٍ فيه ـ إمَّا صوابٌ، وإمَّا خطأٌ[١]» .

= يَرَى أنَّ صِناعةَ الجَدَلِ ـ عندَ أرسطو ـ تفيدُ في مبادئِ الصَّنائعِ [والعُلوم]، بمعنَى أنَّها لا تكُونُ طريقًا مباشرًا لاكتسابِ هذه المبادئِ، بل بمعنَى أنَّ مبادِئَ العلومِ والصِّناعاتِ قد يَعْسُرُ تصوُّرُها على المُبتدِئِ في التعَلُّمِ، فهاهنا نستطيعُ أنْ نُفيدَ مِن المقدِّماتِ الجدليَّةِ المشهورةِ في تمرينِ هذا المبتدئِ حتَّى يصيرَ قادِرًا على اقتناصِ المبادئِ بعدَ ذلك، إمَّا بالاستقراءِ، وإمَّا بفطرةِ العقلِ (تلخيص كتاب الجدل، لابنِ رُشد: ٣٣).

وإذًا فالقياسُ الجَدَليُّ هنا ليس وسيلةً لتحصيلِ المبادئِ اليقينيَّةِ حتَّى يلزمَ التناقضُ، وإنَّما هو مجردُ مُعينٍ على الوصولِ إلى هذه المُقدِّماتِ، ولا شَكَّ أنَّ الجدلَ يُكْسِبُ المُجادِلَ دُرْبَةً ومِرانًا في هذا الصَّددِ، وهو بهذا الوَجهِ مُفيدٌ ونافِعٌ في العلومِ، ولعلَّ هذا هو ما قصَدَه أرسطو مِن كلامِه في فوائدِ الجَدَلِ.

(١) مقدمة د. الأهواني لكتاب الجدل لابن سينا: ٢٠.

ولا يخرجُ ابنُ رشدٍ عنِ الخطِّ الأرسطيِّ في هذا الصددِ[١] ، بل لا نُبالِغُ لو قُلنا : إنَّ كلَّ المناطقةِ المسلمينَ ـ الملتزمينَ بالمنهجِ المشَّائيِّ ـ لم يَخرجُوا عن قاعدةِ أرسطو في تقسيمِ القياسِ إلى: بُرهانٍ، وجَدَلٍ، وخَطابَةٍ، وشِعْرٍ، وسفسطةٍ، وأنَّ الجدلَ قياسٌ مُؤلَّفٌ مِنَ المشهوراتِ والمُسلَّماتِ، وأنَّه أدنَى مرتبةً مِنَ البُرهانِ، وأنَّه يُفيدُ الظَّنَّ ولا يُفيدُ اليقينَ، وأنَّ الغرضَ منه إقناعُ صِنفٍ مِنَ الناسِ لا يحتملون المُخاطبةَ بالبراهينِ.

ويكادُ ينقلبُ الأمرُ رأسًا على عَقِبٍ حين نُقارِنُ بينَ «الجدلِ» بهذه الخصائصِ التي عُرِفت له عند أرسطو، وابنِ سينا، وابنِ رشد، وأغلبِ المناطقةِ المسلمين من جانبٍ، و«الجدلِ» بخصائصِه الجديدةِ التي اكتسبها عند مُفكِّري المسلمينَ مِن أمثالِ الأشعريِّ مِن جانبٍ آخرَ.

فالخاصيَّةُ الأُولَى للجدلِ عند الأشعريِّ: تتمثَّلُ في أنَّه طريقٌ من طرقِ النظرِ، وأنَّه إذا ما رُوعيتْ له شروطُه، فإنَّه يُؤدِّي إلى اكتشافِ الحقائقِ، ويصِلُ بالمتجادِلين إلى اليقينِ. وهكذا يتخالفُ الجَدَلان منذُ البِدايةِ ويَتدابران، فإنْ كان الجدلُ

(١) فصْلُ المَقالِ وتقريرُ ما بينَ الشريعةِ والحِكمةِ مِن الاتصال، لابن رشد: ١٩.

الأرسطيُّ لا يُنتِجُ اليقينَ، فإنَّ الجدلَ الإسلاميَّ ـ بوصفِه طريقًا من طُرقِ اكتشافِ الحقيقةِ ـ مُنتِجٌ لليقينِ ومُؤدٍّ إليه ، بل إنَّه مِن أقوَى الطُّرقِ التي تقودُ إلى اليقينِ؛ إذِ الحقيقةُ التي تَنبثِقُ عن نظرٍ مُشتركٍ بين اثنَيْن، كُلٌّ منهما يُحاجُّ الآخرَ ويُدافِعُه ويُمانِعُه ـ لا شكَّ ـ أقوَى مِنَ الحقيقةِ التي يَصِلُ إليها الناظرُ المتأمِّلُ المُنفرِدُ؛ ذلك أنَّ الحقيقةَ المُستولَدةَ مِن رأيَيْنِ مُتدافعَيْنِ إنَّما ينكشفُ أمرُها بعد استفراغِ الجهدِ في الإجابةِ على كلِّ ما يُمكنُ أنْ يُشَوِّشَ عليها من شُبهاتٍ واردةٍ أو مُحتمَلةٍ ؛ يُورِدُها الطَّرفُ الآخرُ مِنَ الطرفَيْنِ المُتناظِرَيْن ، وهذه مَيْزةٌ تُفتَقَدُ بدونِ شكٍّ في النظرِ من طرفٍ واحدٍ.

ومن أدقِّ الفروقِ التي تُستعلَنُ هنا بين الجدلِ الأشعريِّ والجدلِ السينويِّ: أنَّ الجدلَ عند الأشعريِّ لا يكونُ جدلًا حقيقيًّا ـ إلَّا إذا كان الوصولُ إلى الحقِّ هو الهدفَ الخالصَ منه عند المُتجادِلَيْن ، والأمرُ عند ابنِ سينا على عكسِ ذلك تمامًا، إذِ «المنازعةُ» بينَ المُتجادِلَيْن هي وحدَها الجديرةُ بمعنَى الجَدَلِ، بل يُحدِّدُ ابنُ سينا معنَى الجدلِ تحديدًا صريحًا بأنَّه: «ما يكونُ على سبيلِ المنازعةِ، فإنَّه إذا لم تكُنْ

مُنازعةٌ لم يحسُنْ أن يُقالَ جدلٌ»[(١)]، ولا ينبغي أنْ نفهمَ مِنَ المنازعةِ في نصِّ الشَّيخِ الرئيسِ، أنَّها الحوارُ من أجلِ الحقيقةِ؛ لأنَّه يقولُ بعد ذلك بسطرٍ واحدٍ: «على أنَّ المُتناظِرَينِ إذا لم يكُنْ بينهما معانَدةٌ ما ، بل كانا يتخاطبان على سبيلِ قَدْحِ زَندِ الفائدةِ، لم يحسُنْ أنْ يُقالَ لتناظُرِهما جَدلٌ»[(٢)] .

هكذا يُصبِحُ الهدفُ مِنَ الجدلِ لَدَى الشَّيخَيْنِ مُتعاندًا كلَّ التعاندِ، ضرورةَ تعانُدِ الذِّهنيَّتَيْنِ في انطلاقِهما من نقطتَيْنِ مختلفَتَيْن، فالحقيقةُ عند ابنِ سينا ابنةُ البرهانِ ، وهي لا تَمُتُّ إلى الجدلِ بصِلةٍ ولا بنسَبٍ، والحقيقةُ عند الأشعريِّ ابنةُ البحثِ، والجدلُ ينالُها بقواعدِه وشروطِه الخاصَّةِ.

٢ـ الخَصِيصَةُ الثانيةُ للجدلِ عند الأشعريِّ: أنَّه منهجٌ قرآنيٌّ؛ لأنَّه إذا كان أُسلوبًا للوصولِ إلى الحقِّ أو للدِّفاعِ عنه، فهو ـ بهذه الخصيصةِ ـ منهجٌ قرآنيٌّ بكلِّ ما يَحمِلُ هذا الوصفُ من معنًى، بل إنَّ الأشعريَّ لا يتردَّدُ في تسميةِ الجدلِ ـ بهذا المعنى ـ «أدبًا» أدَّبَ اللَّهُ به نبيَّه ـ صلَّى اللَّهُ عليه وسلَّم ـ في قولِه تعالى: ﴿ٱدْعُ

(١) الشِّفاء (الجدل)، لابن سينا: ١٨.

(٢) م. ن.

إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل : ١٢٥] .

وعند الأشعريِّ ـ أنَّ الجدلَ في القرآنِ جدلان: جدلٌ حسنٌ، وجدلٌ مذمومٌ، وفَيْصلُ التفرقةِ بينهما هو: مَعرفةُ الحقِّ والباطلِ، أو تَبيُّنُ الخطإِ والصوابِ، سواءٌ كان ذلك بهدفِ اعتناقِ الحقِّ أو اجتنابِ الباطلِ، وكلُّ جدلٍ بعد ذلك ساقطُ الفائدةِ ، بل هو مذمومٌ ومنهيٌّ عنه، وكأنَّ الشَّيخَ يُفسِّرُ معنَى « الحُسنِ » المُقترِنِ في بعضِ الآياتِ القرآنيَّةِ بلفظِ الجدلِ ـ أو ما اشتُقَّ منه ـ بأحدِ أمرَيْنِ:

ـ إمَّا الاسترشادُ وطلبُ معرفةِ الحقِّ ، وهو ما يَدخلُ تحت الأمرِ بالمعروفِ.

ـ وإمَّا قطعُ العُذرِ على المُعانِدينَ، وإقامةُ الحُجَّةِ عليهم ببيانِ زَيْفِهم وإفسادِ براهينِهم، وهو ممَّا يدخُلُ تحتَ النَّهيِ عن المُنكرِ.

وقد وردَ الجَدلُ الحَسنُ في القرآنِ الكريمِ في آيتَيْنِ هما: قولُه تعالى : ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [سورة النحل : ١٢٥]، وقوله تعالى : ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾

[سورة العنكبوت : ٤٦] وما عَدا ذلك مِنَ المواضعِ فقد ذُكِرَ الجَدلُ ـ في أغلبِها ـ في مَعرِضِ الذَّمِّ والقَدْحِ.

وهنا أيضًا فَرقٌ مِن الفروقِ الدقيقةِ بين اتِّجاهِ الأشعريِّ واتِّجاهِ غيرِه مِنَ المُتأخِّرين ـ حتَّى مِنَ الأشاعرةِ أنفسِهم ـ في فَهْمِ معنَى «الجَدلِ» وتفسيرِه كما وردَ في القرآنِ الكريمِ، فالجدلُ الذي يَصِفُه القرآنُ الكريمُ بـ «الحَسنِ» أو «بالتي هي أحسنُ» هو ـ فيما يَرَى الأشعريُّ ـ هذا المنهجُ مِنَ النظرِ والبحثِ المُؤَدِّي إلى مَعرفةِ الحقِّ وتمييزِه عنِ الباطلِ، ودعوةُ القرآنِ الكريمِ إلى هذا النوعِ مِن الجدلِ ـ هي دعوةٌ إلى اكتشافِ الحقِّ عبرَ منهجٍ يَقِفُ جنبًا إلى جنبٍ مع الحكمةِ ومع الموعظةِ الحسنةِ، ولا يَعني أبدًا ـ فيما يراه الأشعريُّ ـ أنَّه نوعٌ مِنَ الاستدلالِ يَحتلُّ مكانةً ثانويّةً في مراتبِ الحُججِ والبراهينِ، بل هو على العكسِ من ذلك منهجٌ مُتميِّزٌ بشيءٍ غيرِ قليلٍ من أدبِ الحوارِ وأخلاقياتِه، وبصورةٍ لا نجدُها في مناهجِ الاستدلالِ الأُخرَى.

وهذه النظرةَ المُتأصِّلةَ إلى المنهجِ الجدليِّ ـ عند الإمامِ الأشعريِّ ـ تختفي عند كثيرٍ مِنَ الأئمةِ المُتأخِّرين من أمثالِ الغزاليِّ أوِ ابنِ رشدٍ أوِ الإمامِ الرازيِّ لِتَحُلَّ مَحلَّها نظرةٌ أرسطيةٌ

خالصةٌ، فالجدلُ المأمورُ به في قولِه تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ مَفهومٌ عند هؤلاءِ الأئمةِ ضِمْنَ نظريةِ القياسِ الأرسطيةِ، بل فهمُ الآيةِ كلِّها مَحكومٌ بهذا الإطارِ، وانظُرْ إلى الإمامِ الرازيِّ في تفسيرِه هذه الآيةَ، تجدْه يبدأُ بحصرِ الحُجَّةِ في أقسامٍ ثلاثةٍ:

ـ حُجَّةٍ قطعيَّةٍ تُفيدُ اليقينَ، وهي: الحِكمةُ.

ـ ودلائلَ إقناعيَّةٍ هي الموعظةُ الحسنةُ.

ـ وجدلٍ يُفيدُ إلزامَ الخصومِ وإفحامَهم ...

ثمَّ بعدَ ذلك يُقسِّمُ أهلَ العِلمِ إلى أقسامٍ يُوازي بها أقسامَ الحُجةِ في الآيةِ الكريمةِ.

فهناكَ أهلُ العِلمِ الباحثون عنِ الحقيقةِ واليقينِ، وهؤلاء لا يكونُ الكلامُ معَهم إلَّا بالحكمةِ التي هي البرهانُ المُركَّبُ مِنَ الدَّلائلِ القطعيةِ المُبرَّأةِ عنِ احتمالِ النقيضِ.

ثمَّ هناك **القِسمُ الثاني**: وهؤلاء هم أصحابُ المشاغبةِ والمخاصَمةِ، وهم يُعرِضون عن طلبِ المعرفةِ الحقيقيَّةِ والعلومِ اليقينيةِ، والجدلُ هو الأسلوبُ المناسبُ لهؤلاء؛ لأنَّه يُفيدُ الإفحامَ والإلزامَ.

أما القِسمُ الثالثُ: فهو وسطٌ بينَ القِسمَيْن السابقَيْن، وهؤلاء

قومٌ ثَبتوا على الفِطرةِ السَّويَّةِ لم يَرتَقوا إلى القِسمِ الأَوَّلِ، ولم يَهبِطوا إلى القِسمِ الثاني، واللائقُ بهؤلاء من أنواعِ الحُجَّةِ: المَوعِظةُ الحسنةُ، ثمَّ يقولُ الرَّازي بعد ذلك: « ومِن لطائفِ هذه الآيةِ أنَّه قال: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ﴾ [النحل: ١٢٥]، فقَصرَ الدعوةَ على ذِكرِ هذَيْنِ القِسْمَيْنِ؛ لأنَّ الدعوةَ إنْ كانتْ بالدَّلائلِ الظَّنيَّةِ، فهي الموعظةُ الحسنةُ، **أمَّا الجدلُ** فليس مِن بابِ الدَّعوةِ ، بلِ المقصودُ منه غرضٌ آخرُ مُغايِرٌ للدعوةِ، وهو: الإلزامُ والإفحامُ ، فلهذا السببِ لم يقُلِ: ادعُ إلى سبيلِ ربِّك بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ والجدلِ الأحسنِ، بلِ قَطعَ الجدلَ عن بابِ الدَّعوةِ؛ تنبيهًا على أنَّه لا يُحصِّلُ الدَّعوةَ؛ وإنَّما الغرضُ فيه شيءٌ آخرُ[١] ».

وهذا النَّصُّ واضحٌ وضوحًا لا مِرْيةَ فيه في اعتبارِ الجدلِ طريقًا لا يُفيدُ في تحصيلِ اليقينِ، ولا في تحصيلِ حقائقِ الأمورِ، فهو ليس بابًا من أبوابِ الدَّعوةِ، وإنَّما هو طريقٌ يُرادُ منه ـ فقط ـ الإلزامُ والإفحامُ، وواضحٌ ـ أيضًا ـ مدَى الربطِ الوثيقِ بين نصِّ ابنِ سينا السابقِ الذي حدَّدَ فيه غايةَ الجدلِ، وبين نصِّ الرَّازيِّ هنا وهو بصددِ تفسيرِ الجدلِ في القرآنِ الكريمِ.

(١) تفسير الفخر الرازي: ١٤٠/٢٠.

وأكبرُ الظَّنِّ ـ إن لم يكُنْ أكبرَ اليقينِ ـ أنَّ هذا الفهمَ الذي فهِمَه الرازيُّ من الآيةِ الكريمةِ ـ لم يكُن لِيَخطُرَ ببالِ الرَّعيلِ الأَوَّلِ مِنَ الصحابةِ والتابعين وهم يُفسِّرون هذه الآيةَ أو وهم يَتلُونها، وأنَّ هذا الذي يحرِصُ عليه الرازيُّ وغيرُه من أهلِ المعقولِ في تفسيرِ هذه الآيةِ ـ هو أمرٌ بعيدٌ بل غريبٌ عنِ الآيةِ الكريمةِ.

والذي يُقارِنُ بين فَهمِ الأشعريِّ وفَهمِ الرازيِّ للجدلِ في هذه الآيةِ، لا بُدَّ من أنْ يتردَّدَ كثيرًا في قَبولِ ما يقولُه الرازيُّ حولَ هذا الموضوعِ؛ ذلك أنَّ نظريةَ القياسِ الأرسطيةَ حين تَضعُ البُرهانَ على قِمَّةِ الاستدلالِ، فإنَّها تحتفظُ للجدلِ بالمكانةِ الثانيةِ مباشرةً بعدَ مكانةِ البُرهانِ، بينما تحتفِظُ للخَطابةِ بالمكانةِ الثالثةِ بعدَ ذلك.

وانظُرْ إلى مبحثِ «موادِّ الأقيسةِ» في أيِّ مُصنَّفٍ مِنَ المُصنَّفاتِ الإسلاميةِ في المنطقِ الأرسطيِّ، فسوف تجدُ ترتيبَ الأقيسةِ مُصمَّمًا ـ بناءً على ما تتمتَّعُ به مادةُ القياسِ من يقينٍ ـ على أنْ يكونَ البُرهانُ في المقامِ الأَوَّلِ، ثمَّ تتلُوه بعد ذلك سِلسلةٌ مِنَ الأقيسةِ المُؤلَّفةِ من غيرِ اليقينيّاتِ، ويأتي الجَدَلُ في مُقدِّمتِها؛ لأنَّه مُؤلَّفٌ من قضايا مشهورةٍ أو مُسلَّمةٍ، ولأنَّه مُلزِمٌ ومُفحِمٌ للخَصْمِ، ثمَّ تأتي الخَطابةُ في الدرجةِ السُّفلَى بعدَ ذلك من

درجاتِ الإقناعِ؛ لأنَّها تتألَّفُ من قضايا مَقبولةٍ أو مَظنونةٍ، ولا شكَّ أنَّ درجةَ اليقينِ في هذا النوعِ مِنَ القضايا أقلُّ من درجةِ اليقينِ في قضايا الجَدلِ ومُقدِّماتِه، فالقضيَّةُ المشهورةُ أوِ المُسلَّمةُ ـ عند جميعِ الناسِ، أو عند طائفةٍ منهم والتي يتركبُ منها القياسُ الجدليُّ ـ أقوَى مِنَ القضيّةِ التي لا تكونُ إلَّا ظنًّا مِنَ الظنونِ، أوِ القضيةِ التي نقبلُها لأنَّ قائلَها رجلٌ من أهلِ العِلمِ أو أهلِ الفضلِ والصَّلاحِ.

وإذًا فمرتبةُ الجَدلِ ـ في المنطقِ الأرسطيِّ ـ فوقَ مرتبةِ الخَطابةِ؛ ضرورةَ أنَّ مُقدِّماتِه أقوَى من مُقدِّماتِها، بل إنَّ المنطقَ الأرسطيَّ يَستهجِنُ استخدامَ الأسلوبِ الخطابيِّ في مَطالبِ اليقينِ، بينما لا يَستهجِنُ استعمالَ الأسلوبِ الجدليِّ في هذه المطالبِ، ما دام الهدفُ منه: إلزامَ الخَصْمِ، أو الارتياضَ، أو الانتفاعَ في العلومِ، فلو كان المقصودُ بالجدلِ الواردِ في الآيةِ الكريمةِ هو الجدلَ الأرسطيَّ، لكان قد تقدَّمَ على الخَطابةِ.

وأمرٌ آخرُ يكادُ يَمنعُ ـ فيما أعتقدُ ـ أنْ يكونَ الجدلُ الأرسطيُّ هو الجدلَ المأمورَ به في القرآنِ الكريمِ، هذا الأمرُ هو عُنصرُ المُخادعةِ أوِ التضليلِ الذي يَلحَقُ الجدلَ الأرسطيَّ

بصورةٍ أو بأُخرَى، فقد مرَّ بنا أنَّ غَلبةَ الخَصْمِ وإفحامَه وإلزامَه هو غايةُ ما يَهدِفُ إليه الجدلُ، أمَّا أنْ تكونَ القضايا المُستخدمةُ في الجدلِ صادقةً في أنفسِها فهذا لا يَهُمُّ في قليلٍ ولا في كثيرٍ، والمنطقُ الأرسطيُّ يَنصُّ ـ في صراحةٍ ـ على أنَّ الهدفَ من الجدلِ هو إفحامُ الخَصْمِ حتَّى لو كانت القضايا التي استعملَها في القياسِ الجدليِّ قضايا كاذبةً، وهذا أمرٌ منطقيٌّ ما دام الجدلُ قياسًا يُمكِنُ أنْ يتألَّفَ من قضايا كُلُّ رصيدِها مِنَ الصِّدقِ أنْ تكونَ مشهورةً لدى الخَصمِ أو مُسلَّمةً عنده، وتسليمُ القضايا شيءٌ، وكونُها صادقةً في أنفسِها شيءٌ آخرُ، وإذًا فلا حرجَ عليَّ ـ لو كنتُ مُجادِلًا ـ أنْ أُفحِمَ خَصمي بقضيةٍ كاذبةٍ عندي لا أعترفُ بها، فكلُّ ما هنالك هو أنْ يُسلِّمَها الخَصمُ ويَعترفَ بها، فهذا وحدَه كافٍ لتحقيقِ الهدفِ المقصودِ مِنَ القياسِ الجدليِّ، بل إنَّ القضيةَ الواحدةَ لو استُعمِلت في البُرهانِ مرَّةً، وفى الجدلِ مرَّةً أُخرَى ـ فهي في البُرهانِ مأخوذةٌ على أنَّها صادقةٌ بذاتِها أو بوَسَطٍ، بينما هي في الجدلِ مأخوذةٌ على أنَّها مشهورةٌ فقط، وليست شيئًا آخرَ وراءَ ذلك، ولعلَّ هذا ما عناه ابنُ سينا بقولِه: « وليس كلُّ ما أُورِدَ في الجَدلِ فهو شيءٌ بعيدٌ عنِ البُرهانِ، بل كثيرٌ مِنَ الموادِّ البُرهانيةِ هي مذكورةٌ في الجَدلِ، لكنَّها لم تُؤخَذْ من حيثُ هي

صادقةٌ بوَسَطٍ أو بلا وَسَطٍ، بلْ من حيثُ هي مشهورةٌ »[١]، ومن هنا قالَ المناطِقةُ عنِ الجَدَلِ: «إنَّه حُجَّةٌ مُنتِجَةٌ على سبيلِ الشُّهرةِ، ولا بُدَّ أنْ تكونَ موادُّه مشهورةً أو مُسلَّمةً عند الخَصمِ، سواءٌ كانت صادِقةً أو كاذِبةً»[٢].

إنَّ منهجًا يُعلِّقُ كلَّ قيمتِه على استغلالِ ما عند الخَصْمِ لإسكاتِه ـ غيرَ عابئٍ بالحقيقةِ في ذاتِها ـ لا أعتقِدُ أنْ يأمُرَ القرآنُ الكريمُ بالاعتمادِ عليه في الدَّعوةِ إلى سبيل اللَّهِ وتبليغِ الحقائقِ الكُبرَى في هذا الكَوْنِ ، بل أكبرُ الظَّنِّ عندي: أنَّ هذا النوعَ مِنَ الجَدَلِ هو نفسُه ما نَهَى عنه القرآنُ الكريمُ، ونفَّر منه في آياتٍ أُخرَى بلَغتْ أكثرَ من عشرينَ آيةً تقريبًا[٣].

٣ـ والخَصيصَةُ الثالثةُ التي يَتميَّزُ بها عِلْمُ الجَدلِ عند الأشعريِّ: هي أنَّ هذا العِلمَ مُطَبَّقٌ عنده في مَيدانِ العقيدةِ، أو في مباحثِ أُصولِ الدِّينِ بشكلٍ واضحٍ، وهذه الخَصيصَةُ إنَّما

(١) انظر فيما سبق من هذا الفصل: صفحة ٩١.

(٢) البرهان من كتاب الشِّفاء، لابن سينا: ٨.

(٣) حاشية العطار على كتاب التذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام، للتفتازاني: ٤٢٢، تيسير القواعد المنطقية، لمحمد شمس الدين إبراهيم : ٢/٨٠، وانظر أيضًا: المنطق، لمحمد رضا المظفر ، ٣، ٣٧٤ وما بعدها.

تتَّضِحُ بالمقارنةِ إلى تلميذِه إمامِ الحَرَمَيْن في كتابِه الرائعِ: «الكافية في الجَدلِ»، والذي يَستعرِضُ كتابَ الجُوينيِّ هذا يجدُه مُطَبَّقًا تطبيقًا كاملًا في مجالِ الفقهِ واختلافاتِ الفقهاءِ، بينما لا يَجِدُ الباحِثُ في قواعدِ الجَدلِ عند الأشعريِّ إلَّا تطبيقاتٍ قد تكونُ محدودةً، لكنَّها تدورُ كلُّها حولَ مجالِ أصولِ الدينِ، وخصوصًا فيما يتعلَّقُ بموضوعِ «قِدَمِ العالَمِ» أو حُدوثِه .

* * *

معنَى الجَدلِ والنظرِ والمُناظرةِ

المعنَى اللُّغويُّ للجَدلِ مأخوذٌ من قولِ العربِ: « جَدَلْتُ الحَبْلَ » إذا فتلتَه وأحكمتَ فتلَه، ومنه أيضًا قولُهم: دِرعٌ مجدولةٌ، وحبلٌ جديلٌ، أيْ: مجدولٌ؛ والمُناظِرُ ـ على هذا المَعنَى مِنَ الجَدَلِ ـ كأنَّه يُحْكِمُ طريقتَه، أو يَلوي صاحبَه عن قولِه لِيصرِفَه إلى قولٍ آخَرَ، أو هو مأخوذٌ من قولِهم: « جدَلْته » بمعنى ضربتُه على الجَدالةِ ـ وهي الأرضُ ـ وعلى هذا المعنَى فالمُجادلةُ هي شيءٌ أو معنًى يُشبِهُ المُصارَعةَ ـ في أنَّ كُلًّا مِنَ المُتناظِرَيْن يُصارِعُ صاحبَه ويَغلِبُه في الكلامِ[1].

(١) انظر: مادة «جدل» من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبد الباقي.

أمَّا التعريفُ الاصطلاحيُّ للجَدَلِ: فقَد نقَل إمامُ الحرمَيْن فيه عباراتٍ شتَّى منها: أنَّه «دَفْعُ الخَصْمِ بحُجَّةٍ أو شُبهةٍ»، ومِنها: أنَّه «تحقيقُ الحَقِّ وتزهِيقُ الباطِلِ»، ومنها: أنَّه «نَظَرٌ مُشترَكٌ بينَ اثنَيْن».

غيرَ أنَّه قد نقَضَ كلَّ هذه التعاريفِ وارتضَى تعريفًا واحِدًا، قال عنه: «والصَّحيحُ أنْ يُقالَ: إظهارُ المُتنازِعَيْنِ مُقتضَى نظْرَتِهما على التَّدافُعِ والتنافي بالعِبارةِ، أو ما يقومُ مقامَها مِنَ الإشارةِ والدِّلالَةِ» الكافية في الجدل: ٢٠، ٢١.

ويُفرِّقُ الأَشعريُّ بين الجدلِ وبين مُطلَقِ النَّظرِ، وتَتأسَّسُ تفرقتُه هذه على نظريتِه في « مداركِ العلومِ »[1] أو طُرُقِ المعرفةِ، وهي تتلخَّصُ في أنَّ العلومَ كلَّها إنَّما تُدرَكُ بطريقٍ من طُرقٍ ثلاثٍ:

ـ طريقِ الحِسِّ.

ـ طريقِ الخبرِ.

ـ طريقِ النظرِ.

فأمَّا « الحِسُّ » فإنَّه يَعتمِدُ على ما تُؤدِّيه إليه وتَمُونُه به الحواسُّ الخَمْسُ.

وأمَّا الخبرُ فإنَّه يكونُ طريقًا للعِلمِ إذا كان خبرًا مُتواتِرًا، والخبرُ المُتواتِرُ ـ عنده ـ يُفيدُ العِلمَ الضروريَّ الذي لا مِرْيةَ فيه.

وأمَّا النظرُ فهو هذا الضربُ مِنَ الفِكرِ والتأمُّلِ والاعتبارِ والمقايسةِ[2]، والنظرُ بهذا المعنَى ـ أيْ: باعتبارِه أحدَ مَداركِ العلومِ ـ واجِبٌ شرعًا على كلِّ فردٍ، بل هو أوَّلُ الواجباتِ وأصلُ العباداتِ؛ لأنَّه الطريقُ المؤدِّي إلى مَعرفةِ اللَّهِ تعالى.

وحينَ يُطلَقُ النظرُ فإنَّه يَنصرفُ إلى هذا المعنَى، لكنْ قدْ

(١) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب ص ٣١ وما بعدها.

(٢) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ٥/أ] ١٧.

يُطلَقُ النظرُ ويُرادُ به الجدلُ، والنظرُ بهذا الإطلاقِ ـ أي: بمعنَى الجدلِ ـ قدْ يكونُ واجِبًا وقدْ يكونُ مَمنوعًا؛ فيكونُ واجِبًا إذا كان الغرضُ منه تبيُّنَ الحقِّ أو الردَّ على الطاعنِينَ على الحقِّ، وهو الجَدلُ الحَسنُ الذي أمرَ اللَّهُ به في كتابِه الكريمِ، ويكونُ ممنوعًا إذا كان الهدفُ منه أمرًا وراءَ ذلك.

والجَدلُ والمُناظرةُ يتَّفقانِ ـ فيما يَرَى الشَّيخُ ـ في أنَّهما نظرٌ، وبهذا الاعتبارِ كلُّ مجادِلٍ فهو مُناظِرٌ ما دام يَستعمِلُ فِكرَه وينظرُ ويتأمَّلُ ، غيرَ أنَّهما يَفترِقان من حيثُ إنَّ الجدلَ لا يكونُ إلَّا بينَ اثنَيْنِ، بخلافِ النظرِ الذي قد يَصِحُّ أنْ يكونَ من طرفٍ واحدٍ يتأمَّلُ ويقيسُ ويستدلُّ[١].

السؤالُ الجدليُّ وإجابتُه :

وإذا كان الجدلُ لا يكونُ إلَّا بينَ اثنَيْن، فإنَّ أحدَ الخَصمَيْن

(١) لا فرْقَ ـ فيما يَرَى الجوينيُّ ـ بينَ المُناظرةِ، والجِدالِ، والمجادَلَةِ، والجَدَلِ في عُرفِ العُلماءِ بالأُصولِ والفُروعِ ، الكافية: ١٩. والمتأخرون يفرِّقُون بينَ المُناظرةِ، والمُجادلةِ، والمُكابرةِ باعتبارِ الغايةِ، فغايةُ المُناظرةِ: إظهارُ الصَّوابِ، وغايةُ المجادَلَةِ: إلزامُ الخَصْمِ دونَ إظهارِ الصَّوابِ، وغايةُ المُكابَرةِ: المُخاصَمةُ لا إلزامُ الخَصْمِ ولا إظهارُ الصَّوابِ ، انظر: الرسالة الرشيدية شرح الجونغوري على رسالة الجرجاني في آدابِ البحث والمناظرة: ١٤-١٨.

يُسمَّى « سائلًا »، والآخرَ يُسمَّى « مُجيبًا »، والسؤالُ والجوابُ هما مِحورُ عمليةِ الجدلِ، بلِ القواعدُ المطروحةُ في هذا العِلمِ ـ إنَّما هي لضبطِ السؤالِ والجوابِ وتحديدِهما تحديدًا دقيقًا لا يتطرَّقُ إليهما ـ معه ـ أيُّ احتمالٍ من احتمالاتِ الخطإِ، وذلك حتى تتَكَشَّفَ المجادلةُ عن نتائجَ يقينيّةٍ.

والسؤالُ هو الاستخبارُ ، أيْ طلبُ الخبرِ ، سواءٌ كان ذلك عن طريقِ استعلامِ السائلِ واستفهامِه عن معنَى الشيءِ، أو كان عن طريقِ تقريرِ المُجيبِ بأمرٍ يُرتِّبُ عليه السائلُ كلامًا بعدَ ذلك، ففي كِلتا الحالتَيْنِ يُعَدُّ السؤالُ استخبارًا.

والاستخبارُ هو خاصّيةُ السؤالِ الجدليِّ ـ كما يقولُ الشَّيخُ ـ وليس خاصيّةً للسؤالِ بإطلاقٍ عامٍّ؛ لأنَّ مِنَ السؤالِ ما يُسمِّيه أهلُ اللُّغةِ سؤالًا، لكنَّه لا يتضمَّنُ استخبارًا: لا استعلامًا ولا تقريرًا، وذلك مِثلُ سؤالِ العبدِ ربَّه الرحمةَ والمغفرةَ ، فإنَّه سؤالٌ عند أهلِ اللُّغةِ، غيرَ أنَّه لمَّا لم يكُنْ استخبارًا فإنَّه لا يُسمَّى « سؤالًا جدليًّا » ؛ إذ الاستخبارُ ـ أو طلبُ الخبرِ ـ هو العنصرُ المُقوِّمُ لماهيةِ السؤالِ في فنِّ الجدلِ[١].

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة:١٤٣/ب] ٢٩٥.

مراتبُ السؤالِ الجدليِّ أربعٌ :

المرتبةُ الأُولَى:

السؤالُ عنِ المذهبِ: وذلك بأنْ يبدأَ السائلُ حوارَه مع الطرفِ الآخرِ (المُجيبِ) بالاستعلامِ عن رأيِه واعتقادِه في المشكلةِ موضوعِ البحثِ، والصيغةُ التي يلتزمُ السائلُ بإطارِها العامِّ هي : « ما تقولُ في كذا ؟ » ، أو : « ما قولُك في كذا ؟ ».

المرتبةُ الثانيةُ:

المطالبةُ بالدِّلالةِ على المَذهبِ: فإذا كَشفَ المُجيبُ عنِ اعتقادِه ومذهبِه ، يُبادِرُه السائلُ بعدَ ذلك مُباشرةً بطلبِ الاستدلالِ على مذهبِه، فلو عَرفَ السائلُ ـ مثلًا ـ أنَّ اعتقادَ المُجيبِ ومَذهبَه هو القولُ بحدوثِ العالَمِ، فإنَّ عليه أنْ يُطالبَه بالدِّلالةِ على حدوثِ العالَمِ.

ولا بأسَ على السائلِ ـ في ما يَرَى الأشعريُّ ـ إنْ كان يَعرِفُ مذهبَ صاحبِه سَلفًا قبلَ الحوارِ ، أنْ يبدأَ مُناظرتَه معه بالمُطالبةِ بالدِّلالةِ على المذهَبِ ، لكنَّ الشَّيخَ كان يرى أنَّ مِنَ الأحوطِ للسائلِ أنْ يَبدأَ بالسؤالِ عنِ المذهبِ حتَّى لو كان على عِلمٍ

سابِقٍ بمَذهبِ خَصمِه؛ لأنَّ المذاهبَ النظريَّةَ المبنيّةَ على الاجتهادِ في النظرِ ، يُمكِنُ تركُها والرجوعُ عنها إلى غيرِها، فلكَيْ يَقطعَ السائلُ على المُجيبِ طريقَ المُراوَغةِ والانتقالِ إلى مَذهبٍ آخرَ ، عليه أنْ يبدأَه بالسؤالِ عنِ المذهبِ، حتَّى إذا ما قرَّره على المُجيبِ لم يَستطِعْ بعدَ ذلك أن يَعدِلَ عنه إلى غيرِه، اللهمَّ إلَّا إذا سلَّم للسائلِ مقالتَه، وهذا يَعنِي عجْزَه وإنهاءَ المُناظرةِ مع صاحبِه.

المرتبةُ الثالثةُ:

المطالبةُ بوجهِ الدِّلالةِ: وبعبارةٍ أُخرَى: المطالبةُ بتصحيحِ الدَّليلِ أو البُرهانِ ـ ذلك أنَّ المُجيبَ قد يستدِلُّ على مذهبِه بدليلٍ فاسدٍ لا يُنتِجُ مذهبَه أو لا يُؤدِّي إليه؛ ولذلك اقتضتْ قواعدُ الجدلِ أنْ يكونَ السائلُ مُتيقِّظًا لهذا المَوضعِ الذي يُمكِنُ أنْ تَزِلَّ فيه قدمُه، ومن هنا وَجبَ على السائلِ أنْ يُطالِبَ المُجيبَ بوجهِ الدِّلالةِ، أي: بتصحيحِ دليلِه الذي يَطرحُه بينَ يَدَيْ دعواه.

ولكنْ هل هذه المرتبةُ لازِمةٌ للسائلِ، سواءٌ كان استدلالُ الخَصْمِ صحيحًا أو فاسِدًا؟ بعبارةٍ أُخرَى: هلْ يلتزِمُ السائلُ بمرتبةِ تصحيحِ الدَّليلِ في حالةِ فسادِ الدليلِ فقط، أو أنَّ عليه أنْ يُطالِبَ بوجهِ الدِّلالةِ على كلِّ حالٍ؟

إنَّ عباراتِ الشَّيخِ وإنْ تكُن غيرَ محدَّدةٍ في هذا المقامِ ـ إلَّا أنَّنا نُرجِّحُ أنَّ مَذهبَه في ذلك هو: أنَّ المطالبةَ بوجهِ الدِّلالةِ ـ إنَّما تَلزَمُ السائلَ حين يَغلِبُ على قلبِه أنَّ صاحبَه يستدلُّ بنوعٍ مِنَ الأدلَّةِ يُمكِنُ الاستدلالُ معه بغيرِه(١)، ويُؤَيِّدُ ذلك قولُ إمامِ الحرمَيْن في هذا الموضعِ: «وإذا كان (السائلُ) يعلمُ أنَّ دليلَه (المجيب) في ذلك المَذهبِ أمرٌ معلومٌ لا يتعدَّاه ، كان له الطَّعنُ ابتداءً في دِلالتِه»(٢).

وإذًا فالسائلُ إذا كان مُطمئنًّا إلى أنَّ دليلَ خَصمِه مساوٍ لمَذهبِه، فلا بأسَ على السائلِ أنْ يتخطَّى المرحلةَ الثالثةَ التي هي: المُطالبةُ بوجهِ الدِّلالةِ إلى المرحلةِ التي تليها وهي الطَّعنُ على الدَّليلِ.

المرتبةُ الرابعةُ:

وهي مرحلةُ الطَّعنِ على الدَّليلِ، ويُسمُّونها مرحلةَ «الإلزامِ»، وفيها يُعارِضُ السائلُ دليلَ المسئولِ بما يُناقِضُه أو يُمانِعُه، فإذا ما تمَّ له ذلك تمَّتْ له الغَلبةُ على خَصمِه؛ لأنَّ إبطالَ العِلَّةِ ـ في عِلمِ الجدلِ ـ معناه إبطالُ المذهبِ .

(١) م.ن: [اللوحة: ١٤٣/ب] ٢٩٥، [اللوحة: ١٤٤/أ] ٢٩٦ .

(٢) الكافية في علم الجدل، للجويني: ٨٠.

وهذه المرحلةُ ـ مرحلةُ الإلزامِ ـ لا تكونُ إلَّا بعدَ المرحلةِ السابقةِ تلك التي يَعرِفُ فيها السائلُ وجهَ الدِّلالةِ عند المسئولِ، وإذًا فلا يُمكِنُ للسائلِ أنْ يُلزِمَ خَصمَه بما يُعارِضُ دليلَه قبلَ مرحلةِ وجهِ الدِّلالةِ، وهنا يثورُ خِلافٌ بينَ علماءِ الجدلِ في تحديدِ «المرتبةِ» التي تتَّجِهُ عليها مُعارضةُ السائلِ: فهل تتَّجهُ مُعارضةُ السائلِ على وجهِ الدِّلالةِ فقط، أو أنَّ المُعارضةَ يُمكِنُ أنْ تتَّجهَ على المذهبِ رأسًا؟ والقائلون بالشِّقِّ الأوَّلِ مِنَ التساؤلِ ـ ومنهم الأشعريُّ ـ يشترطون ضرورةَ تأخُّرِ مرتبةِ الإلزامِ على مرتبةِ وجهِ الدِّلالةِ، أمَّا القائلون بالشِّقِّ الثاني مِنَ التساؤلِ: فإنَّهم لا يشترطون هذا الشَّرطَ، إذ يصِحُّ عندَهم أنْ يعترضَ السائلُ ابتداءً على مذهبِ المسئولِ ويُلزِمَه بنقيضِه، والأشعريُّ صريحٌ في أنَّ المعارَضةَ لا يصحُّ أنْ تتَّجِهَ على المذهبِ.

وقد عَرضَ إمامُ الحَرَمَيْن لهذا الخلافِ الذي انحازَ فيه لرأيِ شيخِه بقولِه : « والإلزامُ ـ بالمقابلةِ وغيرِها ـ بعد المعرفةِ بوجهِ الدِّلالةِ، إلَّا على قولِ مَن جوَّز الإلزامَ على المذهبِ ... والأَولَى ألَّا يُقبلَ الإلزامُ على المذهبِ، فإنَّه يَخرجُ بالكلامِ بينَهما عن طريقةِ الجَدلِ ويختلطُ حتَّى لا يتبيَّنَ تحقيقُ المقصودِ لهما ...

واعْلَمْ أنَّ الإلزامَ على الدِّلالةِ هو مُؤاخذةُ المُستدِلِّ بطَردِها،

ويكونُ ذلك بعدَ المطالبةِ بوجهِ الدِّلالةِ؛ لأنَّك لا تُؤاخِذُه بطردِها إلَّا وقد سلَّمتَ له ما ادَّعاه دِلالةً»(١).

أقسامُ السُّؤالِ:

والسُّؤالُ قِسمانِ: سؤالُ حَجْرٍ، وسؤالُ تفويضٍ؛ وسؤالُ الحَجرِ هو: السؤالُ الذي يَحجُرُ على المُجيبِ أنْ يَخرُجَ في إجابتِه عن صيغةِ السؤالِ، أي: إنَّ صيغةَ السؤالِ تَفرِضُ على المجيبِ اتِّجاهًا مُعيَّنًا في الإجابةِ، وذلك مِثلُ أنْ يقولَ السائلُ: «العالَمُ قديمٌ أمْ حادِثٌ ؟» .

أمَّا سؤالُ التفويضِ فهو سؤالٌ يُفوِّضُ أَمرَ الإجابَةِ فيه إلى المُجيبِ ، مثل أن يَقولَ السائلُ : « ما تقولُ في كذا ؟».

والفَرْقُ بين هذَيْن النوعَيْن مِنَ السؤالِ: أنَّ الإجابةَ في النوعِ الأوَّلِ جزءٌ مِنَ السؤالِ، فكيفما قال المجيبُ: قديمٌ أو حادثٌ، فإنَّ إجابتَه لا بدَّ أنْ تكونَ جُزءًا مِنَ السؤالِ الذي وُجِّه إليه ، أمَّا النوعُ الثاني: فإنَّ الإجابةَ فيه لا تكونُ جُزءًا مِنَ السؤالِ.

ويُبيِّنُ الأشعريُّ أنَّ سؤالَ الحَجْرِ ـ إنَّما يكونُ مُلزِمًا للمُجيبِ إذا كان السؤالُ حاصِرًا ، أي: إذا كان مُرَدِّدًا بينَ أمرَيْن لا يجتمعانِ

(١) م. ن: ٧٩.

في شيءٍ واحدٍ ولا يَخلُوان عنه، مثل: الحدوثِ والقِدَمِ بالنسبةِ للعالَمِ، أوِ الحركةِ والسُّكونِ بالنِّسبةِ للجِسمِ، فمثلُ هذا السؤالِ يَلزَمُ المسئولَ أنْ يُجيبَ عنه باختيارِ أحدِ الأمرَيْنِ المحصورَيْن، أمَّا لو كان سؤالُ الحَجْرِ غيرَ حاصِرٍ، فإنَّه لا يَلْزَمُ المسئولَ أنْ يُجيبَ عنه، وقد مثَّل له الأشعريُّ بقولِه: «كسؤالِ القائلِ عمَّن ليس بقائمٍ ولا قاعدٍ، فيقولُ: أقائمٌ فلانٌ أم قاعدٌ ؟ فلا يكونُ جوابُه إلَّا أنْ يقولَ: ليس بقائمٍ ولا قاعِدٍ، فإذا ما سألَ عن أمرَيْن لابدَّ من أحدِهما، فإنَّ المسئولَ يُجيبُه بأحدِهما»(١). وهكذا لا يلتزِمُ المجيبُ بالسؤالِ غيرِ الحاصرِ؛ لأنَّ القِسمةَ العقليّةَ إذا كانت غيرَ حاصِرةٍ، كان احتمالُ الأقسامِ الأُخرَى ـ التي لم تنحصِرْ في السُّؤالِ ـ وارِدًا، وكان احتمالُ خروجِ الإجابةِ عنِ السؤالِ برُمَّتِه وارِدًا أيضًا، فالسُّؤالُ عن فلانٍ بأنَّه قائمٌ أو قاعِدٌ لا تَلزمُ الإجابةُ عنه بتعيينِ أحدِ القِسمَيْن؛ إذْ مِنَ المحتمَلِ أنْ يكونَ راكِعًا مثلًا .. ، أمَّا السؤالُ الحاصِرُ فإنَّه لا بُدَّ مِنَ الإجابةِ عليه بتعيينِ أحدِ القسمَيْنِ أوِ الأقسامِ الواردةِ في السؤالِ.

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٤٤/أ] ٢٩٦.

وقدْ يكونُ السؤالُ عن مسألةٍ تحتملُ وجوهًا عديدةً ، ومَوقِفُ المجيبِ إزاءَ هذا السؤالِ هو مُطالبةُ السائلِ بأنْ يُبيِّنَ له هذه الوجوهَ، ولا يَصِحُّ للمُجيبِ أنْ يقولَ للسائلِ: سؤالُكَ هذا مُحتمِلٌ لوجوهٍ، فاسألْ سؤالًا لا يَحتمِلُ إلَّا وجهًا واحدًا ، كما لا يَصحُّ للسائلِ أنْ يمنعَ المجيبَ من طَلبِه بيانَ وجوهِ السُّؤالِ، ولو تبرَّعَ المجيبُ ببيانِ هذه الوجوهِ، وذكَرَ مِن بينِها ما يَقصِدُه السائلُ مِن هذه الوجوهِ، كان على السائلِ أنْ يقولَ له : « هذا الوجهُ أردتُه وقَصدتُه فاقصِدْه بالجوابِ »[(١)].

والسؤالُ المُحتمِلُ سؤالٌ خاطئٌ، ولا تَلزمُ الإجابةُ عليه إلَّا أنْ يتعيَّنَ المرادُ منه، وسواءٌ كان الاحتمالُ في السؤالِ ممَّا يراه المجيبُ، أو يراه السائلُ، أو يراه كُلٌّ منهما، يقولُ الجُوينِيُّ : « ومتى سألَ سؤالًا مُطلقًا ينقسِمُ عند المسئولِ والسائلِ أو عند أحدِهما، يكونُ مُخطئًا حتَّى يُعيِّنَ »[(٢)].

والأَوْلَى ـ في ما يَراه الأشعريُّ ـ أنْ يكونَ السُّؤالُ حاصِرًا لِمَا يَسألُ عنه السائلُ؛ لأنَّ ذلك يُوصِدُ البابَ أمامَ مُمانعةِ المُجيبِ،

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤٩/ ب] ٣٠٧.

(٢) الكافية، للجويني: ٨١.

ولأنَّ السؤالَ المُحتمِلَ ينقلِبُ معه السائلُ مُجيبًا والمُجيبُ سائلًا، إذْ في حالةِ السُّؤالِ المُحتمِلِ يصِحُّ للمُجيبِ أنْ يسألَ السائلَ عنِ الوجهِ المرادِ من السؤالِ، كما يجِبُ على السائلِ أنْ يُجيبَه عمَّا طلَبه.

الجوابُ :

وإذا كان السؤالُ استخبارًا، فإنَّ الجوابَ إخبارٌ عمّا تعلَّقَ به السؤالُ، وبِناءً على ذلك يكونُ كلُّ جوابٍ إخبارًا، وهذا القَوْلُ لا يَنعكِسُ، فلا يُقالُ: كلُّ إخبارٍ جوابٌ؛ لأنَّ المُجيبَ قد يتبرَّعُ بكلامٍ من عندِه ممَّا يُسمَّى إخبارًا ولا يُسمَّى جوابًا.

والأَوْلَى في الجوابِ أنْ يكونَ مُطابِقًا للسؤالِ لا زائدًا عليه ولا ناقصًا عنه، ولا مانعَ ـ عند الأشعريِّ ـ أنْ يجيءَ الجوابُ زائدًا على السُّؤالِ، وهذا النوعُ مِنَ الجوابِ يأتي في المرتبةِ الثانيةِ بعدَ الجوابِ المطابِقِ للسؤالِ تمامَ المطابقةِ، أمَّا الجوابُ الناقصُ عنِ السؤالِ فلا يُعَدُّ جوابًا على الإطلاقِ.

وللمُجيبِ ـ كما قُلنا سابقًا ـ إنْ وُوجِهَ بسؤالٍ مُحتمِلٍ أنْ يُقَسِّمَ الأمرَ على السائلِ بأنْ يقولَ له: « إنْ أردتَ كذا فالجوابُ كذا، وإنْ أردتَ كذا فالجوابُ كذا، أوْ يقولَ له:

سؤالُك مُحتمِلٌ فاحصُرْه في أيِّ الأمرَيْنِ أردتَ، وبيِّنِ الغرضَ منهما ليقعَ الجوابُ عنه على حَسَبِه»[١].

والجوابُ يَنقسِمُ بانقسامِ السؤالِ؛ لأنَّه قدْ يكونُ إخبارًا عن ماهيّةِ المَذهبِ، أو إخبارًا عنِ الدِّلالةِ، أو عن وجهِ الدِّلالةِ، أو عن إجراءِ العِلَّةِ؛ فكلُّ سؤالٍ من هذه الأسئلةِ يتطلَّبُ مِنَ المجيبِ جوابًا خاصًّا يُعبِّرُ فيه عمَّا يَذهَبُ إليه ويراه إزاءَ كلِّ سؤالٍ منها.

ولو سُئِلَ المجيبُ عنِ الفرْقِ بينَ أمرَيْنِ وأجابَ بفسادِ أحدِهما وصِحَّةِ الآخَرِ، فلا بدَّ أنْ تكونَ إجابتُه جامعةً بين وجْهَي البُطلانِ والصِّحَّةِ، ولا يَصِحُّ له أنْ يَقْصُرَ إجابتَه على بيانِ وجهِ البُطلانِ فقط، أو بيانِ وجهِ الصِّحَّةِ فقط، وإلَّا كان الجوابُ ناقِصًا عنِ السؤالِ؛ لأنَّ السؤالَ لم يَقتصِرْ على طلبِ بيانِ أمرٍ واحدٍ، بل تعلَّق السؤالُ بفَرْقٍ يقتضِي بيانَ الأمرَيْن جميعًا.

ومِنَ الأُصولِ التي يجِبُ إحكامُ مَعرفتِها في بابِ «الجوابِ»: أنَّ السائلَ حينَ يسألُ المجيبَ، فإنَّما يُلزِمُه بالسُّؤالِ طالما لا يرجِعُ عليه المُجيبُ بسؤالٍ يُلزِمُه به من جنسِ السؤالِ الذي

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٤٤/أ] ٢٩٦.

أورَده عليه السائلُ، فلو تمكَّنَ المجيبُ أن يُلزِمَ السائلَ بمثلِ سؤالِه، فإنَّ ما طرحَه السائلُ في مُناظرتِه يَسقُطُ عنِ المجيبِ، بل كلُّ سؤالٍ يعودُ على صاحبِه يَسقُطُ عنِ المجيبِ؛ لأنَّه يكونُ كمَن يَسألُ نفسَه ويَلتزِمُ بما ينفيه، ومِثالُ ذلك: أنْ يقولَ أحدُ الخَصمَيْنِ للآخَرِ: «أَثبَتَّ حُجَّةَ العقلِ بالعقلِ أمْ بغيرِه؟ فله أنْ يقولَ: أو نفيتَها بحُجَّةِ العقلِ أمْ بغيرِها»[١]، فالنافي هنا ساقطُ الكلامِ على كلِّ حالٍ، ولا يَلزمُ صاحبَه أنْ يُجيبَ عليه، ذلك أنَّه حين يُثبِتُ دعواه ـ وهيَ هنا: نفيُ العقلِ بالعقلِ ـ فإنَّ هذا الإثباتَ مُتطلِّبٌ نفيَ الحُجَّةِ العقليّةِ، ونفيُ الحجَّةِ العقليّةِ مُستلزِمٌ ـ لا محالةَ ـ هدمَ هذه القاعدةِ ذاتِها، فكأنَّه حين يُثبِتُ دعواه يَنقُضُها ويَنفيها في الوقتِ ذاتِه، فيكونُ هذا المجيبُ قد رجعَ على السائلِ بسؤالٍ مُجانِسٍ وإنْ كان غيرَ لازمٍ له، وكذلك لو كان يَرجِعُ عليهما جميعًا ويُلزِمُهما بالسَّوِيَّةِ، فليس لأحدِهما أنْ يَرجِعَ على صاحبِه لينقُضَ به قولَه، بل يكونُ كلٌّ منهما «بائنًا من صاحبِه»، ومثالُ ذلك: أنْ يقولَ أحدُ الخَصمَيْنِ للآخَرِ: إنَّك كنتَ تعتقِدُ صِحَّةَ هذا المذهبِ، ثمَّ بانَ لك خطؤُه

(١) م. ن: [اللوحة: ١٥٠/أ] ٣٠٨.

فتحوَّلتَ عنه لغيرِه، فما يُدريكَ لعلَّك تُمثِّلُ الآن نفسَ الدَّوْرِ، فقد يكونُ مذهبُك الجديدُ خاطئًا ـ كذلك ـ ويَلزمُك أنْ تتحوَّلَ عنه. فلصاحبِه الآخرِ أنْ يرُدَّ عليه نفسَ سؤالِه، ويقولَ له: إنَّ ما تقولُه عنِّي يصِحُّ أنْ يُقالَ عنك، وما تقولُه لي يجوزُ أنْ يَظهرَ لك فسادُه ويَلزمُكَ أنْ تتحوَّلَ عنه أيضًا، فإنْ أجابَ أحدُهما بأنَّ ذلك غيرُ جائزٍ، كان للآخَرِ أنْ يُجيبَ بمِثلِه أيضًا، وإنْ أجابَ أحدُهما بأنَّ ذلك جائزٌ إلَّا أنَّه آمِنٌ مِنَ الوقوعِ في ذلك الخطإِ، كان لصاحبِه أنْ يَزعُمَ نفسَ هذا الزَّعمِ[١].

إجراءُ العِلَّةِ أو تصحيحُها:

إجراءُ العِلَّةِ أو تصحيحُها مرحلةٌ تبدأُ بعد أنْ يَعرِفَ السائلُ معرفةً تامَّةً مقالةَ المُجيبِ، ودليلَه ، ووجهَ الدِّلالةِ ـ أي : الكشفَ عنِ الضرورةِ المنطقيَّةِ بين وجهِ الدِّلالةِ الذي هو العِلَّةُ في الحُكمِ، وبين المقالةِ أو المَذهبِ الذي يتقلَّدُه الخَصمُ، والقاعدةُ الجدليَّةُ هنا: هي أنَّ على السائلِ أنْ يَسلُكَ ـ بعد تثبُّتِه مِنَ الخُطواتِ السابقةِ ـ أحدَ طريقَيْنِ: طريقَ إجراءِ العِلَّةِ، أو طريقَ تصحيحِ العِلَّةِ.

(١) م. ن.

ومعنَى إجراءِ العِلَّةِ : إثباتُ أنَّ العِلَّةَ التي ذكرَها المُجيبُ لا يترتَّبُ عليها هذا الحُكمُ، أو هو ما يُعبَّرُ عنه: « بمؤاخذةِ المُستدِلِّ بطَردِ العِلَّةِ»، وذلك بأنْ يَطْرُدَ المُستدِلُّ عِلَّةَ المُجيبِ في موطنٍ آخرَ تتخلَّفُ فيه دعْوَى المجيبِ .

ومعنَى تصحيحِ العِلَّةِ : مُناقشةُ السائلِ للمُجيبِ حولَ عِلَّتِه التي استندَ إليها وهو يُقرِّرُ دَعواه، وبعبارةٍ مُوجزةٍ: على السائلِ أنْ يُبيِّنَ فسادَ العِلَّةِ بطريقٍ مباشرٍ أو بطريقٍ غيرِ مباشرٍ، وإلَّا كان مُسلِّمًا للخَصْمِ.

وقد ضَربَ الأشعريُّ مثلًا لإجراءِ العِلَّةِ ولتصحيحِها من خلالِ مُناظرَتَيْنِ قصيرَتَيْنِ، تدورُ إحداهما حولَ قِدَمِ العالَمِ أو حدوثِه بين سائلٍ مُوحِّدٍ، ومُجيبٍ مُلحِدٍ، وتدورُ أُخراهما ـ بين الشخصِيَّتَيْنِ نفسَيْهما ـ حولَ التناهي أو اللا تناهي في الأجسامِ.

أمَّا المناظرةُ الأُولَى: فقد اختارَ فيها المُلحِدُ مَذهبَ « قِدَمِ العالَمِ»، وكان دليلُه على هذا المذهبِ : «المشاهدةَ الحِسِّيَّةَ »، ووجهُ الدِّلالةِ عندَه : أنَّه لم يرَ جِسمًا ينشأُ من عدمٍ مَحْضٍ، بل إنَّه يَرَى الأجسامَ ينشأُ بعضُها عن بعضٍ، ويَرَى المادَّةَ كلَّها يتولَّدُ بعضُها عن بعضٍ، وإذا كان الأمرُ كذلك، فإنَّ القولَ بوجودِ

جسمٍ حَدَث في الأزلِ بعدَ أن لم يكُنْ.. قولٌ باطلٌ في مَذهبِه.

إنَّ السائلَ هنا مُخالِفٌ للمُجيبِ في مقالتِه، ومُخالِفٌ له في عِلَّتِه التي أوجبتْ عنده هذه المقالةَ، وقواعِدُ الجدلِ تقضي على السائلِ (المُوحِّدِ) أنْ يأخُذَ المُجيبَ: إمَّا بإجراءِ العِلَّةِ، وإمَّا بتصحِيحِها، وكِلا الطريقَيْنِ مُؤدٍّ إلى نقضِ مقالةِ المُلحِدِ من أساسِها.

فإذا أخذَه السائلُ بإجراءِ العِلَّةِ، فعليه أنْ يقولَ للمُلحِدِ: إذا كنتَ تقولُ: إنَّ العالَمَ قديمٌ لأنَّك لم تُشاهِدْ جِسمًا حَدَثَ بعدَ أن لم يكُنْ، فيجِبُ أنْ تقولَ: إنَّ العالَمَ ليس قديمًا؛ لأنَّك أيضًا لم تُشاهِدْ جِسمًا قديمًا موجودًا منذُ الأزلِ، بل إنَّ استبعادَ مُشاهدةِ جِسمٍ قديمٍ لم يَزلْ موجودًا ـ أشدُّ مِن استبعادِ مُشاهدةِ جِسمٍ حَدثَ بعد أن لم يكُنْ، إذا كانت المُشاهدةُ هي ـ وحدَها ـ العِلَّةَ الكافيةَ وراءَ هذَيْنِ الاستبعادَيْنِ.

ونُلاحِظُ أنَّ السائلَ في هذه الخطوةِ قد أَخذَ عِلَّةَ المُلحدِ في إثباتِ مَذهبِه ـ وهي هنا عدمُ مُشاهدةِ حدوثِ الأجسامِ ـ وأجراها في موطنٍ آخرَ تَخلَّفَ فيه مَذهبُ المجيبِ، أي إنَّ السائلَ قد رتَّبَ على عدمِ المشاهدةِ ـ وهو عينُ ما اعتَلَّ به المُلحِدُ ـ القولَ بعدمِ القِدَمِ؛ إذِ المشاهدةُ لا يُمكِنُ لها أنْ

تُنبِئَنا عن جِسمٍ قديمٍ موجودٍ منذُ الأزلِ، وما دام الأمرُ أمرَ مُشاهدةٍ فقط، وما دامتِ المشاهدةُ لم تُثبِتْ قِدَمَ الأجسامِ، فعلى المجيبِ إذًا أنْ يَطْرُدَ عَيْنَ هذا الحُكمِ، ويلتزمَ القَولَ بعدمِ القِدمِ، وعدمُ القِدَمِ ـ لا شكَّ ـ نقيضُ مَذهبِه ومُدَّعاه.

أمَّا إذا أخذَه السائلُ بتصحيحِ العِلَّةِ، فعليه أنْ يقولَ للمُلحِدِ: إنَّك شاهدتَ الأجسامَ التي رأيتَها، فوجدتَها لا تَحدُثُ بعدَ عَدمٍ ـ كما زعمتَ ـ فلْنُسَلِّمْ لك ذلك، لكنْ لِمَ تَزعُمُ أنَّ الأجسامَ التي لَمْ تَرَها لا يَثبُتُ لها حُكمٌ مُخالِفٌ لِمَا رأيتَ؟! بل لِمَ تَزعُمُ أنَّ الاستدلالَ مَحصورٌ في مشاهدةِ الأجسامِ ومقصورٌ عليها؟! ولِمَ تأبَى أنْ يكونَ نقيضُ ما تدَّعيه ثابتًا بطريقِ العقلِ، وهو طريقٌ لا يتصوَّرُه الوَهَمُ ولا يَقَعُ عليه الحِسُّ؟!

ونلاحِظُ أنَّ السائلَ في هذه المرَّةِ لا يلجأُ إلى مدِّ العِلَّةِ وطَردِها وإجرائِها خارجَ مقالةِ الخَصْمِ، بل يلجأُ إلى طريقةٍ مُعاكِسةٍ تمامًا للطريقةِ الأُولَى، يُوجِّهُ فيها كُلَّ مُحاولاتِه لإثباتِ أنَّ العِلَّةَ قاصِرةٌ ـ وبالتالي هي غيرُ صحيحةٍ؛ لأنَّها وإنْ أعطتْ حُكمًا على بعضِ الأفرادِ ـ وهي الأفرادُ المُشاهَدةُ ـ فإنَّ هذا الحُكمَ يَفقِدُ أيَّ مُسوِّغٍ لتعميمِه وسحبِه على الأفرادِ الغائبةِ،

وكأنَّ المُجيبَ هنا يَستعمِلُ العِلَّةَ استعمالًا خاطئًا؛ حيثُ يُعمِّمُها دونَ مُسوِّغٍ يَستنِدُ إليه في هذا التعميمِ، ولذلك كان مَوقِفُ السائلِ منه مَوقِفَ التصحيحِ لهذا الوضعِ الخطإِ[١].

والمُناظرةُ الثانيةُ التي تدورُ حول تناهي الأجسامِ أو لا تناهيها ـ يُطبِّقُ فيها الشيخُ أيضًا قاعدةَ «إجراءِ العِلَّةِ وتصحيحِها مِن قِبَلِ السَّائلِ» ، وهنا ننقُلُ هذه المُناظرةَ كما رَواها ابنُ فُورَك عنِ الشَّيْخِ؛ لنُتبِعَها بعد ذلك بشيءٍ مِنَ التحليلِ نتعرَّفُ منه على مُؤاخذَةِ السائلِ للمُجيبِ بما تقتضيه القاعِدةُ السابقةُ.

«لو سألَ مُوحِّدٌ مُلحِدًا، فقال: ما قولُك في الأجسامِ: أمُتناهيةٌ هي أم غيرُ مُتناهيةٍ؟ فقال له المُلحِدُ: ليستِ الأجسامُ مُتناهيةً، فقالَ له المُوحِّدُ: ولِمَ زَعمتَ ذلك؟

فقال المُلحِدُ: لأنِّي لَمْ أُشاهِدْ جِسمًا إلَّا وبعدَه جِسمٌ، فقضيتُ بذلك على ما غابَ مِنَ الأجسامِ أنَّها لا غايةَ لها ولا نهايةَ.

فللمُوحِّدُ أنْ يقولَ له: ولِمَ زَعمتَ أنَّك إذا لمْ تُشاهِدْ جِسمًا إلَّا وبعدَه جِسمٌ ـ أوْجَبَ ذلك أنَّه لا نهايةَ للأجسامِ؟

فإن قال له الملحد: لأنَّ المعقولَ هو ما شاهدتُه، ولا يجوزُ الخروجُ عن المعقولِ فحكمتُ بما شاهدت على ما غاب عني أنه لا نهايةَ له.

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤٤/ ب] ٢٩٧.

فللمُوحِّدِ أنْ يقولَ له: فلِمَ زَعمتَ أنَّك إذا لم تُشاهِدْ[١] جِسمًا إلَّا وبعدَه جِسمٌ، فلا معقولَ إلَّا ما شاهدتَه، ولا معلومَ إلَّا ما أحسَسْتَه، وأنَّ المعقولَ في ما غابَ كالمعقولِ في ما شُوهدَ؟

وكان للمُوحِّدِ أنْ يقولَ له أيضًا: ينبغي أنْ يستحيلَ أيضًا وجودُ أجسامٍ في الغائبِ لا نهايةَ لها ولا حدَّ؛ لأنَّ ذلك خلافُ الشاهدِ ـ وإذا كانت عِلَّةُ المُلحِدِ في إحالةِ وجودِ أجسامٍ لا أجسامَ بعدَها: أنَّ ذلك خِلافُ الشاهِدِ، فيجبُ أنْ يُحيلَ أيضًا

(١) لاحِظْ محاولةَ الأشعريِّ تصحيحَ وضْعِ «المسألةِ» بعدَ أن كانت مُنقلِبةً رأسًا على عَقِبٍ عندَ المُلحِدِ، فالقضيَّةُ قضيَّةٌ ميتافيزيقية أوَّلًا وأخيرًا، وهي تخضعُ ـ فقط ـ للبُرهانِ العقليِّ لا للمشاهدةِ ولا للتجربةِ الحِسِّيَّةِ، وانظُرْ كيف حصَرَ المُلحِدُ استدلالاتِه فيما يُشاهِدُه فقط، وكيف حكَمَ بدليلٍ تجريبيٍّ حِسِّيٍّ على محضِ قضيَّةٍ ميتافيزيقيَّة غيبيَّةٍ، وهذه مغالطةٌ منهجيَّةٌ تجِدُها في شَغْبِ المادِّيِّين على القضايا الغيبيَّةِ على اختلافِ أزمِنتِهم وأمكنتِهم، وكثيرًا ما لا يتفطَّنُ الطَّرفُ الآخَرُ في الحوارِ لهذه المُغالطةِ، وينزلِقُ إلى حوارِ قضايا العِلمِ التجريبيِّ في محاولةٍ لجَرِّهِ إلى المعسكرِ الإلهيِّ أو المعسكرِ المادِّيِّ، مع أنَّ قضايا العِلمِ بطبيعتِها قضايا مُحايدةٌ، وهي وإن كانت لا تُثْبِتُ قضيَّةً غيبيَّةً ـ إثباتًا مباشرًا ـ فإنَّها بالتالي لا تنفيها، وليس في طبيعةِ القانونِ العلميِّ بمحدوديَّتِه وانحصارِه في حدودِ المحسوسِ المُشاهَدِ ما يؤهِّلُه للحُكمِ على قضايا ما ورائية لا نفيًا ولا إثباتًا. انظر في هذا الموضوع فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر: ١٨٣- ١٨٧.

وجودَ أجسامٍ لا آخِرَ لها ؛ لأنَّ ذلك خِلافُ الشاهدِ »[١] .

وممَّا ينبغي الالتفاتُ إليه في هذا النَّصِّ: أنَّ المسوِّغاتِ التي استندَ إليها المُلحِدُ في وجهِ الدِّلالةِ هي: مُشاهدةُ الأجسامِ الحاضِرةِ أمامَ الحِسِّ، وانحصارُ الاستدلالِ في هذه المشاهَدةِ، ثمَّ طردُ حُكمِ الأجسامِ المُشاهَدةِ في الأجسامِ الغائبةِ، وأنَّ مُناقشةَ المُوحِّدِ كانت تنصَبُّ على تصحيحِ العِلَّةِ في بدايةِ المُناظرةِ، ومن هنا أَنكَرَ على المُلحدِ أنْ يُقيمَ عَلاقةً حتميَّةً بينَ مُشاهدةِ الأجسامِ مُتتابِعةً كعِلَّةٍ، وبين لا نهائيَّةِ الأجسامِ كدَعْوَى، وإذا كان المُلحِدُ قد رَبطَ ربطًا بينَ أجسامٍ يراها أمامَ عَيْنَيْهِ مُتتابِعةً ومُتتاليةً ، وأجسامٍ أُخرَى ضارِبةٍ في بطونِ الأزمانِ والآبادِ، وحَكمَ بأنَّ الطائفةَ الثانيةَ يجِبُ أنْ ينسحِبَ عليها حُكمُ الطائفةِ الأُولَى (اللا تناهي) ، فإنَّ المُوحِّدَ لا يَرَى أيَّةَ ضرورةٍ عقليّةٍ تقضي باستنباطِ هذه من تلك، وقد كانت المسوِّغاتِ التي استندَ إليها المُوحِّدُ، هي: أنَّ تتابُعَ الأجسامِ في الشاهِدِ لا يُسوِّغُ الحُكمَ بلا نهائيَّةِ الأجسامِ مُطلقًا، وأنَّ حَصْرَ العِلمِ في الاستدلالِ بالأجسامِ المُشاهَدةِ، تحَكُّمٌ مَحْضٌ، فلِمَ لا تكونُ الأجسامُ مُتناهيةً، ويكونُ الحُكمُ عليها

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٤٥/أ] ٢٩٧ .

بالتناهي مُستدَلًّا من عِلَّةٍ غيرِ مُنحصِرَةٍ في مُشاهَدَةِ الأجسامِ المُتتابِعةِ ؟! ثمَّ ما يُدريني أنَّ حُكمَ الأجسامِ الغائبةِ مُماثِلٌ لحُكمِ الأجسامِ في الشاهِدِ ؟!

أمَّا القِسمُ الثاني مِنَ المُناظرةِ: فقد طالبَ السائلُ فيه بإجراءِ العِلَّةِ، ذلك أنَّ المُلحِدَ إذا كان قد قرَّرَ استحالةَ وجودِ أجسامٍ مُتناهيةٍ في الغائبِ ـ لأنَّ ذلك عكسُ ما يُطالِعُنا به الشاهِدُ ـ فإنَّ عليه أنْ يَعترِفَ ـ من مُنطلَقِ عِلَّتِه نفْسِه ـ باستحالةِ وجودِ أجسامٍ لا متناهيةٍ في الغائبِ؛ لأنَّ الشاهِدَ يُطالِعُنا بخلافِ ذلك .

وينبغي أن نعرِفَ أنَّ طريقَ إجراءِ العِلَّةِ لا ينحصِرُ فى هاتَينِ المُؤاخذتَينِ اللَّتَينِ ألمَعْنا إليهما ، بل للمُوحِّدِ أن يُطالِبَ المُلحِدَ بمُطالباتٍ أُخرَى وهو بصَدَدِ إجراءِ العِلَّةِ أيضًا ، فله أن يقولَ في دَعوَى قِدَمِ العالَمِ مَثلًا :

إذا كانت عِلَّتُكَ ـ أيُّها المُلحِدُ ـ في قولِكَ بقِدَمِ الأجسامِ أنَّ المشاهَدةَ لا تُريكَ أجسامًا مُحدَثَةً، فأنتَ أيضًا لَمْ تكُنْ موجودًا في الأزلِ، ولم تُشاهِدْ أجسامًا قديمةً، وعِلَّتي في الاحتجاجِ هي عِلَّتُكَ نفْسُها ، وهي هنا تُوجِبُ ألَّا تكونَ الأجسامُ قديمةً ، فالتزِمْ بالقَوْلِ بحدوثِ الأجسامِ.

وللمُوحِّدِ أنْ يقولَ في دَعْوَى لا تناهي الأجسامِ : إنَّ عِلَّةَ المُلحدِ في قولِه بلا تناهي الأجسامِ هي أنَّ المُشاهدةَ دلَّتْ على أنَّ كلَّ جسمٍ بعدَه جسمٌ ، فما المقصودُ بالعَلاقةِ المُعبَّرِ عنها بالبَعْدِيَّةِ بينَ الجِسْمَيْنِ؟ هلِ المقصودُ أنَّ الجِسمَ يُوجِبُ وجودَ جِسمٍ بعدَه؟ فإنْ قالَ المُلحِدُ: نعم ، قيل له : ولِمَ قُلتَ ذلك؟ فإنِ ادَّعى أنَّه عَلِمَ ذلك مُشاهدةً، فإنَّ للمُوحِّدِ أنْ يُعارِضَه بعِلمِه ـ مُشاهدةً أيضًا ـ بأنَّ الجِسمَ لا يكونُ جِسمًا بسببِ وجودِ جِسمٍ بعدَه، وأنَّ الجِسمَ لا يُوجِبُ وجودَ جِسمٍ بعدَه مُشاهدةً وحِسًّا، بلِ المُشاهدةُ تدلُّ على خِلافِ ذلك؛ إذ إنَّنا نُشاهِدُ إنسانًا لا يُعْقِبُ وراءَه إنسانًا آخرَ، وطائرًا لا يُولَدُ بعدَه طائرٌ منه، «وليس قولُ مَن قال: إنَّ الجِسمَ كان جِسمًا لوجودِ جسمٍ بعدَه.. بأَولَى ممَّن قال: كان جسمًا موجودًا لمجامعتِه لغيرِه مِنَ الأجسامِ، أو لمفارقةِ غيرِه منها، وهذا فاسِدٌ؛ لأنَّه ليس من جِسمٍ يُجامِعُه جِسمٌ إلَّا وقد يجوزُ أنْ يُفارِقَه، كما أنَّه ليس من جِسمٍ يُفارِقُه جسمٌ إلَّا وجائزٌ أنْ يُجامِعَه»[1].

وهكذا كلُّ عِلَّةٍ فاسِدةٍ يَبنِي عليها المُناظِرُ مَذهبَه، فإنَّ طريقَ إجراءِ العِلَّةِ أو تصحيحِها ينتهي به إمَّا إلى التناقُضِ مع مذهبِه، وإمَّا إلى قصورِ العِلَّةِ ذاتِها، أي: عدمِ طَرْدِها وعَكْسِها،

(١) م.ن: [اللوحة: ١٤٥/ب] ٢٩٩.

وهو ـ كما سنعرفُ ـ من قوادحِ العِلَّةِ العقليّةِ التي تُفسِدُ العِلَّةَ وما ينبَنِي عليها مِنَ المقالةِ والمَذهبِ.

المُنازعةُ في العِلَّةِ:

هناك مَقامٌ آخَرُ مِن مقاماتِ السَّائلِ، هو مقامُ المُنازَعةِ في العِلَّةِ، وذلك بالبحثِ أو التساؤلِ عنِ العِلَّةِ بأسلوبٍ يُوقِعُ الخَصْمَ في حَرَجٍ منطقيٍّ ـ لا يدرِي معه أيتمسَّكُ بالعِلَّةِ فيُناقِضُ نفسَه، أمْ يَضرِبُ عنها صَفْحًا فيَنهَدِمُ بُرهانُه، ولْنعتبِرْ ذلك في العِلَّةِ التي يتمسَّكُ بها المُلحِدُ، وهي: اعتبارُ الشاهِدِ المحسوسِ العِلَّةَ الأُولَى والأخيرةَ للحُكمِ على الأجسامِ بأنَّها غيرُ مُتناهيةٍ.

إنَّ للمُوحِّدِ في هذا المقامِ أنْ يقولَ للمُلحِدِ: أنت تَحكُمُ بأنَّ الأجسامَ لا مُتناهيةَ، وعِلَّةُ دعواكَ: أنَّ الحُكمَ بأنَّ الأجسامَ مُتناهيةٌ خلافُ الشاهِدِ، فأنت إذًا تَرَى أنَّ المشاهَدةَ والحِسَّ هما المَنبعانِ الوحيدانِ للعِلمِ، وأنَّه لا يُعلَمُ شيءٌ إلَّا عن طريقِ الحِسِّ والمُشاهَدةِ ... هذه قاعِدتُك، فهل أنتَ مُلتزِمٌ بها؟

فإنْ قال المُلحِدُ: لا ألتزِمُ بهذه القاعدةِ، فقدِ انهدَّتْ مَقالتُه، وانْتَقَضَ بُرهانُه؛ لأنَّ التمسُّكَ بالمحسوسِ مصدرًا وحيدًا للعِلمِ

بلا نهائيّةِ الأجسامِ هو كلُّ ما في جَعْبَةِ المُلحِدِ من براهينَ.

وإنْ قال المُلحِدُ: نعم، أنا مُلتزِمٌ بهذه القاعِدةِ.

قال له المُوحِّدُ: قاعدتُك هذه، وهي: «لا يُعلَمُ شيءٌ إلَّا بالحِسِّ والمُشاهَدةِ» هل جاءك العِلمُ بها مِنَ الحِسِّ والمُشاهَدةِ أيضًا، أو من مصدرٍ آخَرَ غيرِهما؟

فإنْ قال المُلحِدُ: عَلِمتُها مِنَ الحِسِّ والمشاهَدةِ، كان مُدَّعيًا على إحساساتِ الناسِ ومُشاهداتِهم ما ليس فيها، فليس في الحِسِّ ولا في المشاهدةِ عِلمٌ من هذا القبيلِ.

وإنْ قال عَلِمتُها من غيرِ الحِسِّ والمُشاهدةِ، انتَقَضَ بُرهانُه، وناقضَ قولَه الذي بنَى عليه مَقالتَه في أوَّلِ المُناظرةِ، إذْ معنَى ذلك: أنَّ ثمَّةَ مصدرًا للعِلمِ خارِجَ نِطاقِ الحِسِّ وخارجَ نِطاقِ المُشاهَدةِ، ويكونُ العِلمُ بتناهي الأجسامِ الغائبةِ ممَّا ينتمي إلى هذا المصدرِ مِنَ العِلمِ.

المُعارَضَةُ:

والمعارضةُ أساسٌ آخَرُ مِن أُسسِ عِلمِ الجَدلِ يلتزِمُ فيه السائلُ بمُعارضةِ دليلِ الخَصمِ بدليلٍ يُساويه ويَنقُضُه، أو ـ كما يقولُ الجُوَينيُّ: المعارَضةُ هي: «في اللُّغةِ مِنَ المُمانعةِ،

وفي عُرفِ الفُقهاءِ: ممانعةُ الخَصمِ بدَعوى المساواةِ، أو مساواةُ الخَصْمِ في دَعوى الدِّلالةِ»[١]. والمعارضةُ ليست محلَّ اتِّفاقٍ بينَ علماءِ الجَدلِ، فقد حكَى الأشعريُّ ـ في اختصارٍ شديدٍ ـ أنَّ قومًا يُثبِتونها وقومًا يَنفُونها، ثمَّ قالَ: «وهي عندنا صحيحةٌ داخِلةٌ في حُكْمِ السؤالِ والجوابِ»[٢].

وعندَ الأشعريِّ أنَّ المعارضةَ تتعلَّقُ بالعِلَّةِ وتَرِدُ عليها، أي: ترِدُ على وجهِ الدِّلالةِ في دليلِ الخَصمِ، ويُؤخَذُ مِن كلامِ الأشعريِّ أيضًا: أنَّ المعارضةَ تتعلَّقُ بما يذكُرُه الخَصمُ في دليلِه مِن أصلٍ يَقيسُ عليه، وفَرعٍ يُثبِتُ له حُكمَ الأصلِ، وعِلَّةٍ تجمعُ بينَهما في الحُكمِ، وهذا هو ما يُفهَمُ من قولِه: «إنَّ المعارضةَ إنَّما تصِحُّ من أحدِ وجهَيْنِ: إمَّا أنْ يكونَ في أحدِ الشيئَيْنِ عِلَّةٌ تجمعُ بينهما من أجلِها، فيكونُ أحدُهما محكومًا له بحُكمِ الآخرِ ـ وإنِ اختلَفا في الجِنسِ بجَمعِ العِلَّةِ بينَهما، أو أن يكونا من جنسٍ واحدٍ فيقاسُ أحدُهما بالآخَرِ؛ لكونِ أحدِهما من جنسِ صاحبِه، وكان يقولُ: إنَّ ما عدا

(١) الكافية، للجويني: ٦٩.

(٢) المجرد، لابن فورك: [اللوحة:١٤٦/ب] ٣٠٠، ٣٠٨.

ذلك مِنَ المُعارضاتِ باطِلٌ، وليس بصحيحٍ عندنا»[١].

والفَرقُ بينَ المعارضةِ وبين النقضِ، هو: أنَّ السائلَ إمَّا أنْ يُبطِلَ دليلَ المُعَلِّلِ الذي هو المجيبُ، وإمَّا أنْ يُسَلِّمَه، فإذا أبطلَ السائلُ دليلَ المُعلِّلِ بأيِّ نوعٍ من أنواعِ النقضِ، كان ذلك نقضًا للدَّليلِ، أمَّا لو سلَّمَ السائلُ دليلَ صاحبِه ثمَّ عارضَه بدليلٍ آخرَ يُثبِتُ نقيضَ المُدَّعَى أو نقيضَ مَدلولِ المُعلِّلِ، فذلك هو ما يُسَمَّى «المُعارضةَ»، ويُفرَّقُ بينَهما دائمًا بأنَّ النقضَ أوِ المناقَضةَ قَدْحٌ في الدَّليلِ، بينما المعارضةُ قَدْحٌ في المدلولِ من غيرِ تعرُّضٍ للدَّليلِ، وذلك بإثباتِ خلافِ هذا المدلولِ[٢].

والمعارضةُ عند الشَّيخِ نوعٌ مِنَ السؤالِ؛ لأنَّها تَستبطِنُ في داخلِها استخبارًا أو ضربًا مِنَ الاستخبارِ، وكأنَّ السائلَ وهو يُعارِضُ يَستخبِرُ أو يَستعلِمُ، أو كأنَّ المعارضةَ سؤالٌ يَعقبُ دعوَى الخَصمِ ويَرِدُ عليها، فكلُّ مُعارضةٍ سؤالٌ، وليس كلُّ سؤالٍ مُعارضةً.

---

(١) م. ن: ٣٠٠.

(٢) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١٨١/٢، مشكاة الأنوار في أصول المنار، لابن نجيم الحنفي: ٤٤/٣.

وللمُعارضةِ وجوهٌ عِدَّةٌ ذَكرَ الشَّيخُ منها وجوهًا ثلاثةً:

الوجهُ الأوَّلُ: أنْ يُعارِضَ السائلُ خَصمَه بشيءٍ لا يقولُ به السائلُ ولا يقولُ به الخَصمُ، وهذا النوعُ مِنَ المعارضةِ فاسدٌ؛ لأنَّه لا يُفيدُ السائلَ ولا يَفسُدُ به مَذهبُ الخَصْمِ، اللهمَّ إلَّا إذا كان من قَبيلِ الاسترشادِ فلا يَندرِجُ تحت مَفهومِ الجَدلِ.

الوجهُ الثاني: مثل أنْ يقولَ مُعتزِليٌّ لسُنِّيٍّ: إذا كنتَ تزعُمُ أنَّ اللَّهَ تعالى يخلُقُ فِعلَ العبدِ ويعذِّبُه عليه، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يَضطرَّ اللَّهُ تعالى عبدَه إلى فعلٍ ويُلجئَه إليه، ثمَّ يعذِّبَه عليه، وهذا النوعُ مِنَ المُعارضةِ صحيحٌ؛ لأنَّ كلًّا مِنَ المعتزليِّ والسُّنِّيِّ لا يقولُ بذلك، وإلَّا لكان كلٌّ منهما يَطعَنُ على مَذهبِه.

الوجهُ الثالثُ: مثل أنْ يقولَ المجيبُ: إذا جازَ كذا جازَ كذا، فيقولُ له السائلُ: فلِمَ لا يجوزُ كذا، وهذه المعارضةُ صحيحةٌ كذلك؛ لأنَّ كُلًّا مِنَ السائلِ والمجيبِ يُثبِتُ صِحَّةَ أحدِ الأمرَيْنِ أو فَسادَه بصِحَّةِ الآخَرِ أو فسادِه، غيرَ أنَّ على المُجيبِ أنْ يَذكُرَ العِلَّةَ التي من أجلِها ألحَقَ أحدَ الأمرَيْنِ بالآخَرِ، وليس على السائلِ أنْ يذكُرَ العلَّةَ في مُعارضتِه

للمُجيبِ؛ والسببُ في ذلك: أنَّ المُجيبَ بانٍ ومُؤسِّسٌ، وأنَّ السَّائلَ ناقضٌ وهادمٌ[١].

ومن أقوَى أنواعِ المُعارضةِ مُعارضةُ العِلَّةِ بالعِلَّةِ؛ لأنَّها تُقسِّمُ الأمرَ على المُجيبِ وتَحصُرُه بين أحدِ أمرَيْنِ: فإمَّا أنْ ينقُضَ عِلَّتَه، وإمَّا أنْ يُخالِفَ مَذهبَه، وذلك مثل أن يقولَ مُوحِّدٌ لمُجسِّمٍ: إنَّك تقولُ: إنَّ اللَّهَ تعالى جِسمٌ؛ لأنَّك لم تَعقِلْ فاعِلًا إلَّا وهو جِسمٌ ، فهلَّا قلتَ: إنَّ اللَّه تعالى مُؤلَّفٌ من أجزاءٍ؛ لأنَّك أيضًا لم تَعقِلْ فاعِلًا إلَّا وهو مُؤلَّفٌ مِن أجزاءٍ ؟! فإنْ أجرَى المُجيبُ علَّتَه وطَرَدَها والتزمَ حُكمَها، فإنَّه يَهدِمُ التوحيدَ، وذلك نقضٌ لمَذهبِه؛ لأنَّ المُجسِّمَ لا يقولُ بأنَّ اللَّهَ تعالى مُؤلَّفٌ مِن أجزاءٍ، ضرورةَ استلزامِ التأليفِ لمُؤلِّفٍ، وإنْ فرَّق بينَ الأمرَيْنِ فإنَّه ينقُضُ عِلَّتَه[٢].

أمَّا مُعارضةُ الدَّعوَى بالدَّعوَى ـ فإنَّها مِنَ المعارضاتِ الفاسدةِ، بل هي لا تستحِقُّ ـ عند الشَّيخِ ـ أنْ يُجابَ عنها، وذلك مثل أنْ يقولَ سُنِّيٌّ لمُعتزِليٍّ: إذا كنتَ تقولُ إنَّ أفعالَ

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٤٧/ أ] ٣٠٢.

(٢) م. ن: [اللوحة: ١٤٧/ أ] ٣٠٢- [اللوحة: ١٤٧/ ب] ٣٠٣.

العبادِ غيرُ مخلوقةٍ لهم، فأنا أقولُ إنَّها مخلوقةٌ لهم، وإذا جاز قولُك جازَ قولي[١].

وعلى السائلِ والمُجيبِ في مَرتبةِ المُعارضةِ: أنْ يحفظَ كلٌّ منهما ما يَرِدُ عليه مِن سؤالٍ أو جوابٍ، فعلى المُجيبِ أنْ يحفظَ إلزامَ السائلِ وما يُقَسِّمُه عليه في إجابتِه، وعلى السائلِ أنْ يستيقظَ لجوابِ المُجيبِ، ويجبُ على كلٍّ منهما أنْ يُراعِيَ ـ في دِقَّةٍ ـ كلامَ صاحبِه ، بحيثُ لو غيَّر أحدُهما لفظًا أو عبارةً أو كرَّرَ معنًى، فإنَّ على الآخرِ أنْ يَضبِطَ ذلك عليه، بل ويقولَ له: لقد ذَكرتَ ذلك مِن قبلُ أو كرَّرتَه، لكنْ لا يَكتفي السائلُ لو قال له المُجيبُ: قد مضَى الجوابُ عن سؤالِك، حتَّى يُقرِّرَه أو يُوضِّحَه ، ويبدو أنَّ هذا استثناءٌ مِنَ القاعدةِ السابقةِ في اعتبارِ التَّكرارِ عيبًا من عيوبِ المناظرةِ، ولعلَّ السببَ في ذلك ما ذَكرَه الشَّيْخُ من أنَّ قولَ المُجيبِ للسائلِ: قد مضَى الجوابُ عن سؤالِك ـ ممَّا يُوقِعُ السائلَ في الإيهامِ والبلبلةِ[٢].

(١) انظر فيما سبق من هذا الفصل: ١٢٨ - ١٣١.

(٢) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١٤٧/ أ] ٣٠٢- [اللوحة: ١٤٧/ ب] ٣٠٣.

العِلَّةُ عند الأشعريِّ:

والعلَّةُ ـ عند الشَّيخِ ـ هي: « المعنَى الذي يتعلَّقُ به الحُكمُ المُوجَبُ عنه »[1].

ونفهمُ من هذا التعريفِ: أنَّ الشَّيخَ لا يُضيفُ إلى العلَّةِ دَوْرَ التأثيرِ أوِ الإيجابِ في الحُكمِ، ولعلَّه من أجلِ ذلك عبَّر بـ «المُوجَبِ عنه» ولم يُعبِّرْ بـ «المُوجَبِ به»، ومِنَ المعروفِ أنَّ الأشاعرةَ في مبحثِ العلَّةِ فريقان:

القائلون بالأحوالِ: وهؤلاءِ يُضيفون للعِلَلِ دَورَ الإيجابِ، أو يعتبرون العِلَّةَ معنًى مُوجِبًا للحُكمِ، وهذا أمرٌ لازمٌ لهم؛ لأنَّ نظريةَ الأحوالِ هي نظريةُ « المعاني» المُوجِبةُ لأحكامِها، ومن هذا المُنطلقِ عرَّفَ الجُوينِيُّ العِلَّةَ بأنَّها: « الجالبةُ للحُكمِ، أو المُؤثِّرةُ في الحُكمِ، أو المُوجِبةُ للحُكمِ»[2].

ونُفاةُ الأحوالِ: وهؤلاء لا يُضيفون للعِلَّةِ أيَّ دَورٍ لا بالتأثيرِ ولا بالإيجابِ، وهم يُعرِّفون « العِلَّةَ » بأنَّها معنًى يصِحُّ أنْ يُقالَ معه: ثبتَتِ العِلَّةُ فثَبتَ المعلولُ، ولا شيءَ أكثرُ من ذلك،

(١) م. ن: [اللوحة:١٤٨/أ] ٣٠٤.

(٢) الكافية، للجويني: ٦١.

فالعِلَّةُ عندهم لا تُؤثِّرُ ولا تُوجِبُ، وإنَّما هي معنًى يتعلَّقُ به حكمٌ وَجَبَ عن هذا المعنَى بمُوجِبٍ خارجيٍّ، وتعريفُ الشَّيخِ للعلَّةِ يَسلُكَ هذا المَسلَكَ.

من هذا المُنطلَقِ أطلقَ الشَّيخُ لفظَ « العِلَّةِ» على المعاني القائمةِ بالأجسامِ، مثلَ الأعراضِ القائمةِ بالجواهرِ، كما أطلقَ على أحكامِها المُوجَبَةِ عنها لفظَ « معلولاتٍ » ، ويُقالُ « علّةٌ » أيضًا لما يقومُ به المُعتلُّ والمُستنبِطُ مِن اعتلالٍ واستنباطٍ، وقد تُضافُ العلَّةُ إلى المُستنبِطِ، فيقولُ: « عِلَّتي في هذه المسألةِ كذا » ، ثمَّ قد تُطلَقُ العِلَّةُ ويُرادُ بها: الإخبارُ عن معنًى يقومُ بالشيءِ، وهذا الإطلاقُ الأخيرُ هو المقصودُ في المناظرةِ والجدلِ[1].

والاطِّرادُ والانعكاسُ علامةُ العلَّةِ الصحيحةِ، ومعنَى الطَّردِ: استلزامُ العلَّةِ للمعلولِ، أي: كُلَّما وُجِدتِ العِلَّةُ وُجِدَ المعلولُ، أمَّا الانعكاسُ فمعناه: تخلُّفُ المعلولِ مع تخلُّفِ العِلَّةِ، أي: كُلَّما انتفَتِ العلَّةُ انتفَى حكمُها، أو أنَّ عدمَ العلَّةِ مُستلزِمٌ عدمَ حُكمِها[2].

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة:١٤٨/أ] ٣٠٤.

(٢) شرح المواقف، للشريف الجرجاني: ١٩٢/٤.

والطَّردُ والعَكسُ شرطانِ في صحَّةِ العِلَّةِ العقليَّةِ فقطُّ، أمَّا العِلَّةُ الشرعيَّةُ فيُشترَطُ فيها الطَّردُ ـ على خِلافٍ بينَ الأصوليِّينَ ـ ولا يُشترطُ فيها الانعكاسُ، وذلك لأنَّ العِلَّةَ في الشرعيّاتِ أمارةٌ أو علامةٌ على الحُكمِ، ولا يلزمُ مِن انتفاءِ علامةِ الشيءِ انتفاءُ الشيءِ نفسِه.

أمَّا العِلَّةُ العقليَّةُ: فإنَّها لمَّا كانت تُوجِبُ حُكمًا لا يصِحُّ أنْ يتخلَّفَ معها أو يجبَ بغيرِها، اشترطَ فيها علماءُ المعقولِ أنْ تكونَ مُطَّرِدةً ومُنعكِسةً، وهنا ينقُلُ ابنُ فُورَك عنِ الشَّيخِ أنَّه: «كان يقولُ: إنَّ العلَّةَ العقليَّةَ مُوجِبةٌ للحُكمِ لا يَصِحُّ تبدُّلُ الحُكمِ عليها، وأنَّ الشرعيةَ أماراتٌ وعلاماتٌ، وليست بعِللٍ على الحقيقةِ إلَّا على معنَى أنَّها دِلالاتٌ، ولذلك لا يُشترَطُ فيها العكسُ، وإنِ اشتُرِطَ فيها الطَّردُ والجَريانُ»[١].

ومثالُ العِلَّةِ المُطَّرِدةِ المُنعكِسَةِ: الحركةُ في المُتحرِّكِ، فالحركةُ علَّةٌ عقليّةٌ للمُتحرِّكِ في كونِه مُتحرِّكًا وهي مُطَّرِدةٌ، أي: كُلَّما وُجِدتِ الحركةُ في جِسمٍ، وجبَ أنْ يكونَ الجِسمُ مُتحرِّكًا بها، ومُنعكِسةٌ بمعنَى ألَّا يكونَ هناك مُتحرِّكٌ إلَّا بحركةٍ.

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١٤٨/ ب] ٣٠٥.

والطَّردُ والعكسُ لا يُكتَفَى بمُجرَّدِهما ـ كعلامةٍ ـ لتحقيقِ العِلَّةِ العقليَّةِ، بل لا بُدَّ أنْ تكونَ العَلاقةُ واضِحةً بينَ العِلَّةِ وبينَ ما ترتَّبَ عليها من حُكمٍ، وبعبارةٍ أوضحَ: إضافةً إلى الطَّردِ والعكسِ، لا بُدَّ من وضوحِ كَوْنِ العِلَّةِ مؤثِّرةً في الحُكمِ، أو مُوجِبَةً للحُكمِ، والسببُ في ذلك: أنَّ الطردَ والعكسَ قد يتحقَّقان ولا يتحقَّقُ معنَى العِلِّيَّةِ، ويُمثِّلُ الأشعريُّ لذلك بقولِ القائلِ: «لا مُتحرِّكَ إلَّا ما عَلِمَه اللَّهُ مُتحرِّكًا، ولا ما عَلِمَه اللَّهُ مُتحرِّكًا إلَّا ما هو كذلك»[١]، فهذا القولُ مُطَّرِدٌ ومُنعكِسٌ، معَ أنَّ العِلمَ في الحالَيْن ليس علَّةً في حركةِ المُتحرِّكِ، والقاعدةُ في ذلك ـ عند علماءِ المعقولِ ـ هي: أنَّ كلَّ عِلَّةٍ مُطَّرِدةٌ مُنعكِسةٌ، وليس كلُّ مُطَّرِدٍ مُنعكِسٍ عِلَّةً؛ لأنَّ الاطِّرادَ والانعكاسَ شرطٌ في العِلَّةِ العقليَّةِ، ولا يَلزَمُ مِن وجودِ الشَّرطِ وجودُ المشروطِ، كما هو معلومٌ[٢].

ومن أحكامِ العِلَّةِ ـ في عِلْمِ الجدلِ ـ أنَّ السائلَ لو طالبَ المُجيبَ بإجرائِها، فإنَّ هذا يقتضي اعترافَ السائلِ بقَبولِ عِلَّةِ

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤٨/أ] ٣٠٤.

(٢) الشامل في أصول الدِّين، للجويني: ٦٦٠.

المُجيبِ، وهذا يقتضِي ألَّا يُنازِعَه فيها، فالمُطالبةُ بإجراءِ العلَّةِ تقتضي عدمَ النِّزاعِ فيها؛ ذلك أنَّ المُنازَعةَ في العلَّةِ إفسادٌ لها، وحِينَئِذٍ يُصبِحُ إجراؤُها أمرًا غيرَ ذي معنًى؛ لأنَّه إجراءٌ لأمرٍ فاسدٍ ، أمَّا المطالبةُ بإجراءِ العلَّةِ: فإنَّه يَعني تسليمَ العلَّةِ بصورةٍ أو بأُخرَى، ثمَّ طردَها بعدَ ذلك في مَوطنٍ آخَرَ يتخلَّفُ فيه مَدلولُ المُدَّعي .

والسائلُ الذي يلجأُ إلى إجراءِ العلَّةِ إنَّما يلجأُ إليه؛ لأنَّه قد يَعجِزُ عنِ المُنازعةِ في العلَّةِ بطريقٍ مُباشرٍ، أو لأنَّه يَجهَلُ الوجوهَ التي تُفسِدُ العِلَّةَ، أو قد يكونُ مُستطيعًا لكلِّ ذلك ، غيرَ أنَّه يريدُ أنْ يُلزِمَ الخَصمَ بعلَّتِه قولًا لا يقولُ به، أو يَهدِفَ مِن إجراءِ العِلَّةِ إلى بيانِ فسادِ اعتمادِ خَصمِه على الشاهدِ المحسوسِ.

ويُفرِّقُ الشَّيخُ بينَ العِلَّةِ وبينَ دَفعِ الإلزامِ ـ بأنَّ العلَّةَ يجِبُ فيها الجريُ والطَّردُ، أمَّا دفعُ الإلزامِ فلا يجِبُ فيه أيٌّ من هذَيْنِ الأمرَيْنِ، فلو وُجِّهَ سؤالٌ على قائلٍ بمذهبِ الجوهرِ الفَرْدِ، فحواه: كيف تقولُ: إنَّ الأجسامَ مُرَكَّبةٌ من جواهرَ فَرْدةٍ لا طُولَ لها ولا عَرْض؟ ألَا يعني ذلك أنَّك تَجمَعُ ما لا طُولَ له إلى ما لا طُولَ له ليَكُونَا جِسمًا طويلًا ؟! وهل يُعقَلُ ذلك؟ فلصاحبِ هذا المَذهبِ أنْ يَدفعَ إلزامَ السائلِ بقولِه: ليس قولي هذا بمُستبعَدٍ،

فإنَّك ـ أيُّها السائلُ ـ تجمعُ ما لا يدُلُّ مِنَ الكلامِ (الحروف) إلى ما لا يدُلُّ مِنَ الكلامِ ليَنتُجَ عنهما كلامٌ دالٌّ، وتَجمعُ ما ليس بمُربَّعٍ (خطٍّ) إلى ما ليس بمُربَّعٍ ليَنتُجَ عنهما مُرَبَّعٌ، وقواعدُ الجَدلِ تقضي بعدمِ المُطالبةِ بإجراءِ دفعِ الإلزامِ أو طردِه ، فليس للسائلِ أنْ يعودَ على صاحبِ المَذهبِ ويقولَ له: إذا كان ذلك كذلك، فيلزمُك أنْ تُجيزَ « جمعَ ما لا لونَ له إلى ما لا لونَ له ليكونَ منهما مُلوَّنٌ»[1]؛ لأنَّ لصاحبِ المذهبِ أنْ يقولَ للسائلِ حينئذٍ: إنَّ هذا الذي ذكرتُه لك لم يكُنْ عندي علَّةً ولا أصلًا ـ حتَّى تُطالِبَني بطردِه وجريانِه، بل هو إلزامٌ دفعتُ به إلزامَك؛ لِتعلمَ أنَّ الذي استنكرتَه مِن كلامي ومذهبي ليس بمُستنكَرٍ.

وذِكرُ العِلَّةِ في المُعارضةِ قد يكونُ أنفعَ في بعضِ المواطنِ دونَ البعضِ الآخرِ، ومِنَ المواضعِ التي يُستحسَنُ فيها ذِكرُ العلَّةِ: مَوضِعٌ يُريدُ فيه السائلُ أنْ يُلزِمَ خَصمَه بقولٍ يقولُ به السائلُ ولا يقولُ به الخَصمُ، غيرَ أنَّ الخَصمَ يذهبُ إلى قولٍ مُشابِهٍ له، فهنا يَحسُنُ مِنَ السائلِ أنْ يَذكُرَ له العلَّةَ المشترِكةَ بينَ قولِه والقولِ المُشابِهِ له عند الخَصْمِ، وذِكرُ العلَّةِ هنا مُلزِمٌ للمُجيبِ في تسليمِه بقولِ السائلِ.

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١٥٠/ ب] ٣٠٩.

أمَّا المَوضِعُ الذي يستوِي فيه أنْ تُذكَرَ العلَّةُ أوْ لا تُذْكَرَ، فمِثلُ أنْ يكونَ للخَصمِ قولٌ خاطئٌ في اعتقادِ السائلِ، فإذا أرادَ السائلُ أنْ يدفعَ خَصْمَه عن هذا القولِ، فعليه أنْ يُعارِضَه بمِثلِ قولِه ، وسواءٌ على السائلِ هنا أنْ يَذكُرَ العِلَّةَ أو لا يذكُرَها؛ لأنَّ الغرضَ عند السائلِ محصورٌ في زحزحةِ المُجيبِ عن قولِه وذلك بمُعارضتِه بقولٍ مُماثِلٍ له، وهذا أمرٌ منطقيٌّ لأنَّ المَوضِعَ الأوَّلَ موضعُ إثباتٍ يحتاجُ إلى دليلٍ، وذِكرُ العلَّةِ يُفيدُ في ذلك، أمَّا المَوضِعُ الثاني: فهو مَوضِعُ إنكارٍ مِنَ السائلِ على المجيبِ في قولِه، فالعِلَّةُ هنا يستوي ذِكرُها وعدمُ ذِكرِها .

ولا يصِحُّ للخَصمِ إذا خالَف خَصمَه الآخرَ في عِلَّتِه ووافقَه على مَقالتِه ـ أنْ يحتجَّ عليه؛ ذلك أنَّ كلًّا مِنَ المُتناظِرَيْن مُخالِفٌ للآخَرِ في أصلِ المقالةِ والمذهبِ حتَّى ولو أقرَّ بها ظاهِرًا، فمعنَى الجَدلِ ـ أو حقيقةُ الاحتجاجِ ـ لا يُمكِنُ أنْ يتحقَّقَ إذا اتَّفقَ الطَّرفانِ على المَذهبِ نفسِه ، والخلافُ في العِلَّةِ وحدَها لا يتحصَّلُ معه معنَى الجدلِ ولا يصِحُّ به الاحتجاجُ، فالاتفاقُ على المَذهبِ والاختلافُ في العلَّةِ لا يُبرِّرُ الاحتجاجَ ولا المعارضةَ[١] .

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤٩/ ب] ٣٠٧.

وثَمَّةَ مسائلُ أُخرَى متفرِّقةٌ مِن مسائلِ الجدلِ ـ عند الشَّيْخِ ـ وهي أشبهُ بأنْ تكونَ قواعدَ عامَّةً لا تتعلَّقُ بمرحلةٍ مُعيَّنةٍ من مراحلِ الجدلِ كمرحلةِ المُعارضةِ أو مرحلةِ التعليلِ مثلًا، غيرَ أنَّها قواعدُ لازمةٌ للسائلِ والمجيبِ في إجراءِ المناظرةِ، ومِن هذه القواعدِ:

١ـ «انتقالُ المجيبِ من الفرعِ إلى الأصلِ»:

إذا بنَى المُجيبُ كلامَه على أصلٍ ما من أصولِه، ثمَّ قال للسائلِ: لا يُمكنُني الاستدلالُ على ما تسألُني عليه إلَّا بعدَ الرَّدِّ إلى هذا الأصلِ، فإمَّا أنْ تُسلِّمَ لي هذا الأصلَ، وإمَّا أنْ تُطالِبَني بالدِّلالةِ عليه؛ لأبنِيَ عليه كلامي بعدَ ذلك، فماذا يَجِبُ على السائلِ هنا ؟ السائلُ هنا مُخيَّرٌ بينَ أمرَيْنِ:

ـ إمَّا أنْ يُسلِّمَ له أصلَه؛ ليُرِيَه أنَّه ، مع تسليمِه أصلَ المُجيبِ ، قادِرٌ على الاستمرارِ في مُناظرتِه ومُعارضتِه وإلزامِه.

ـ وإمَّا أنْ يُنازِعَه في أصلِه، وهنا يُطالِبُه بالدِّلالةِ عليه.

غيرَ أنَّ المُجيبَ لو بدأَ في بيانِ أصلِه والاستدلالِ عليه ـ فلا يصِحُّ للسائلِ أنْ يقولَ له: لَمْ أسأَلْكَ عن ذلك، وإنَّما أسأَلُك عن شيءٍ غيرِه، ولو استمرَّ السائلُ في مُعاملةِ المجيبِ على هذا

النَّحْوِ، فهو ـ بمُصطلَحِ عِلمِ الجَدلِ ـ « ظالِمٌ » للمُجيبِ.

ولكنْ هل يُعَدُّ الانتقالُ من مُناقشةِ السؤالِ إلى مُناقشةِ الأصلِ انقطاعًا للمُناظرةِ؟ يُجيبُ الأشعريُّ: بأنَّ انتقالَ المُجيبِ إلى الأصلِ وإلى الاستدلالِ عليه في هذا المثالِ ـ لا يُعدُّ انتقالًا مَذمومًا يُوجِبُ الانقطاعَ أو يَخرُجُ به على حُكمِ الجدلِ والنظرِ، والانتقالُ الذي يَقطَعُ المُناظرةَ هو الانتقالُ إلى مسألةٍ خارِجةٍ لا تتعلَّقُ بالأصلِ الذى بَدَأ به المجيبُ ممَّا يُعدُّ خُروجًا عنِ الموضوعِ، فالانتقالُ ـ كما يقولُ الشَّيخُ ـ محمودٌ تستدعِيه ضرورةُ الحوارِ وضرورةُ ترابُطِه، ومذمومٌ يخرُجُ بالمُتَناظِرَيْن عن محلِّ المُناظرةِ ويَقطعُ حُكمَ الجَدلِ، وقاعدةُ الشَّيخِ في ذلك: «أنَّ كلَّ ما تعلَّقَ ذِكرُه بنُصرَةِ ما ابتدأَ به أوَّلًا ـ سائلًا أو مُجِيبًا ـ فتلكَ استقامةٌ على حُكمِ النَّظرِ، واستمرارٌ على رسمِ الجَدلِ»(١).

وعند الشَّيخ: أنَّ انتقالَ إبراهيمَ ـ عليه السلام ـ مع نمروذَ من إحياءِ المَوتَى إلى الإتيانِ بالشَّمسِ مِنَ المغربِ ـ انتقالٌ محمودٌ في الجدلِ؛ لأنَّ إبراهيمَ ـ عليه السلام ـ حين انتقلَ في مُناظرتِه لنمروذَ

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤٩/أ] ٣٠٦.

من موضوعِ إحياءِ المَوتَى إلى مَوضوعِ الإتيانِ بالشمسِ مِنَ المغربِ؛ فلأنَّ نمروذَ كان عاجِزًا عن فهمِ ما أراده إبراهيمُ ـ عليه السلام ـ ممَّا دفعَه إلى أنْ ينتقِلَ به إلى موضوعٍ آخرَ قَطعَ عليه فيه حُجَّتَه، فهذا الانتقالُ غيرُ مذمومٍ سواءٌ فعلَه السائلُ أوِ المجيبُ؛ لأنَّه رجوعٌ عمَّا يُشكِلُ على السائلِ أو المجيبِ ـ بسببِ تبلُّدِه وغفلتِه ـ إلى ما يَسهُلُ إدراكُه، ويتَّضِحُ معناه، ويكونُ مفهومًا لدَى الطَّرَفَيْنِ(١).

٢ـ «كلُّ دليلٍ دلَّ على صِحَّةِ حُكمٍ دلَّ على فسادِ ضِدِّه»:

إنَّ كلَّ دليلٍ يدُلُّ على صحَّةِ حكمٍ، فهو يدُلُّ في الوقتِ ذاتِه على فسادِ ضدِّ هذا الحُكمِ، والعكسُ صحيحٌ كذلك، أي: إذا دلَّ على فسادِ حُكمٍ، فإنَّه يدُلُّ على صِحَّةِ ضِدِّه، ويُفسِّرُ الأشعريُّ « الضِّدِّيَّةَ» بأنَّها: « الأمرانِ اللَّذانِ لا يصِحُّ أنْ يَجتمِعا في صِحَّةٍ أو فسادٍ»؛ أي: لا يكونان صحيحَيْنِ معًا ولا فاسدَيْنِ معًا.

ومعنَى التَّضادِ في كلامِ الأشعريِّ: مرادٌ به «التناقضُ» بالمعنَى المنطقيِّ، وهو: «الأمرانِ اللَّذانِ لا يجتمعانِ معًا ولا يرتفعانِ

(١) م. ن.

معًا»، ومن البديهيِّ: أنَّ الدَّليلَ لو أَثبتَ أحدَهما، فإنَّه ـ وبنفسِ القُوَّةِ ـ ينفي الآخَرَ[١].

٣ـ «الدِّلالةُ على المُنكِرِ وعلى المُثبِتِ»:

إنَّ كُلًّا مِنَ المُدَّعِي المُثبِتِ والمُنكِرِ النافي ـ تلزمُه البيِّنَةُ على ما يقولُ، وذلك لأنَّ المُثبِتَ يعتقِدُ أنَّ مذهبَه حقٌّ ومذهبَ خَصمِه باطِلٌ، والشيءُ نفسُه يدَّعيه المُنكِرُ الذي يَقِفُ على الطَّرَفِ الآخَرِ مِنَ المُناظرةِ، وحقيقةُ الأمرِ: أنَّ كلًّا مِنَ المُتَناظِرَيْنِ يُقدِّمُ بينَ يَدَيْه دَعوَى مُعَيَّنَةً، وسواءٌ كانت هذه الدَّعوَى إثباتًا أو نفيًا، فإنَّها تحتاجُ إلى استدلالٍ، ومِن هنا كان على المُثبِتِ أنْ يَستدِلَّ، وكان على المُنكِرِ أنْ يَستدِلَّ أيضًا، ويعلِّلُ الأشعريُّ ذلك: بأنَّه لولا هذا الاعتبارُ ـ لكان لكلٍّ مِنَ المُتناظِرَيْن أنْ يهرُبَ مِنَ الاستدلالِ ويُلقِيَ بتَبِعَتِه على خَصمِه، وذلك بأنْ يسوقَ دَعواه في صورةٍ سالِبةٍ ، فللقائلِ بقِدَمِ العالَمِ ـ مثلًا ـ أنْ يقولَ: إنَّه ليسَ حادِثًا، وهذا إنكارٌ ولا تَلزَمُني الحُجَّةُ، والشيءُ نفسُه يُمكِنُ أنْ يقولَه القائلُ بالحُدوثِ، فهاهنا تتساقطُ الحُجَجُ، وتَفقِدُ المُناظرةُ كلَّ قيمتِها، ولولا هذا الاعتبارُ ـ أيضًا ـ لكانَ للمادِّيِّينَ المُلحِدِينَ أنْ يهرُبوا مِنَ

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤٩/ ب] ٣٠٧.

الاستدلالِ على إنكارِهم للقضايا الميتافيزيقيَّةِ، ويُلزِموا الإلهيِّين بمئونةِ الإثباتِ، مع أنَّ المادِّيَّ المُلحِدَ حين يُنكِرُ إنكارًا قاطعًا وجودَ الإلهِ مثلًا، فإنَّ إنكارَه هذا يَشتمِلُ ـ ضِمنًا ـ على دَعْوَى مُثبَتةٍ ، هي أنَّه أحاطَ بهذا الوجودِ، ولَمْ يجِدْ هذا السببَ المُجرَّدَ مِنَ المادِّيَّاتِ، وهذه الإحاطةُ لا بدَّ لها من دليلٍ، فالدَّليلُ على المُثبِتِ والمُنكِرِ على السَّواءِ[١].

٤ـ «متى يُعارِضُ الخَصمُ خَصمَه بمذهبٍ باطلٍ»:

للخَصمِ أنْ يُعارِضَ خَصمَه بمذهبٍ باطلٍ عندَه إذا كان يُريدُ أنْ يدفعَه عن مذهبٍ باطلٍ في نظرِ المُعارِضِ، أمَّا لو كان يريدُ أنْ يدعوَ خصمَه ليقولَ بقولٍ صحيحٍ عند المُعارِضِ، فإنَّه لا يصِحُّ له أنْ يُعارِضَ خَصمَه إلَّا بما يعتقِدُه حقًّا من مَقالةٍ أو رأيٍ، وهذا أيضًا من بابِ الإنكارِ والإثباتِ ، فالموقِفُ الأوَّلُ موقِفٌ سلبيٌّ ، الهدفُ منه صَرْفُ الخَصمِ عن مذهبٍ باطلٍ، فلا حرجَ على صاحبِه لو عارَضه بمذهبٍ باطلٍ عنده أيضًا[٢].

أمَّا المَوقِفُ الثاني: فهو مَوقِفٌ إيجابيٌّ يطلُبُ السائلُ فيه من خَصمِه أنْ يتَقَلَّدَ رأيًا أو يقولَ بقولٍ مُعيَّنٍ، ومثلُ هذا

(١) وانظر أيضًا: فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر: ١٨٤.

(٢) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٥٠/ أ] ٣٠٧.

الموقفِ لا بدَّ له من مُسوِّغاتٍ حقيقيّةٍ تدعو إليه، والمُعارضةُ بمذهبٍ باطلٍ لا تكونُ مُسوِّغًا لإثباتِ عقيدةٍ أو إثباتِ مقالةٍ أو رأيٍ، وهذا ـ فيما أعتقِدُ ـ من أدَقِّ الفروقِ الفاصِلةِ بينَ الجدلِ الأرسطيِّ والجدلِ عند الأشعريِّ.

٥ـ «الافتراقُ والاختلافُ»:

يُؤثِّرُ الافتراقُ والاختلافُ إذا ورَدَا على مَوضعِ الجمعِ، فقد يُجمَعُ بين شَيئَيْنِ يتَّفقانِ في حُكمٍ ويَختلفانِ في حُكمٍ آخرَ، ويتحقَّقُ الطَّعنُ مِنَ السائلِ إذا رأَى أنَّ هذَيْنِ الشيئَيْنِ يفترقانِ في الموضعِ الذي جمعَهما فيه المُجيبُ[١].

آدابُ الجَدلِ:

ممَّا اعتنَى ابنُ فُورَك بنقلِه من مذاهبِ الشَّيخِ في عِلمِ المناظرةِ ـ طائفةٌ مِنَ القواعدِ تُسَمَّى: «آدابَ الجَدلِ»، كانت مُنتثِرةً ومُبعثَرةً في مُؤلَّفاتٍ عِدَّةٍ من مُصنَّفاتِ الشَّيخِ، وهذه الآدابُ ليست ممَّا يُطلَبُ مِنَ المُتَناظِرَيْنِ على سبيلِ التبرُّعِ كما قد يُوحي بذلك عُنوانُها أو تَسميتُها بآدابٍ، بل هي آدابٌ، بمعنَى أنَّها: «قواعدُ تنظيميَّةٌ» ـ إنْ صحَّ هذا التعبيرُ ـ

(١) م. ن: [اللوحة:١٤٨/ب] ٣٠٨.

لا تَقِلُّ أهمِّيتُها بالنسبةِ للمناظرةِ عن أهمِّيَّةِ قواعدِ المناظرةِ نفسِها، والدَّليلُ على ذلك: أنَّ هذه الآدابَ ليست كلُّها ممَّا يتعلَّقُ بالجانبِ السُّلوكيِّ الأخلاقيِّ في عمليةِ المناظرةِ، بل إنَّ منها ما يتعلَّقُ بجانبٍ علميٍّ بحتٍ يَمَسُّ لُبَّ المناظرةِ مَسًّا مُباشِرًا.

وفي اعتقادي أنَّنا نُخطِئُ كثيرًا لو رُحْنا نَفهَمُ هذه الآدابَ على أنَّها طائفةٌ مِنَ النصائحِ أو الإرشاداتِ، يُمكِنُ للمُناظِرِ أنْ يتحلَّلَ منها وقتما يشاءُ دونَ أنْ تَفسُدَ مُناظرتُه وحوارُه. وأكبرُ الظَّنِّ أنَّ كلمةَ «آدابٍ» ما كانت تَعني عند علماءِ الجدلِ هذا الذي نفهمُه منها الآن، بل إنَّ هذا المصطلحَ كان يَحمِلُ معه قيمةً لا تقِلُّ شأنًا عنِ المضمونِ العلميِّ في أبحاثِ الجدلِ، وليس صُدفةً أنْ يتصدَّرَ هذا المصطلحُ عناوينَ أغلبِ المُصنَّفاتِ في هذا العِلمِ، وقد مرَّ بنا أنَّ الكِتابَيْنِ اللَّذَيْن ألَّفَهما الأشعريُّ في هذا الفَنِّ ـ أحدُهما بعُنوانِ: «أدبِ الجَدلِ»، والآخرُ بعُنوانِ: «شرحِ أدبِ الجدلِ»[١]، بل حتَّى المؤلَّفاتِ المُتأخِّرةِ في هذا العِلمِ تحرِصُ على أنْ تُضيفَ في عناوينِها كلمةَ «أدب» أو «آداب»، وكثيرًا جدًّا ما تُقابِلُنا عِبارةُ: «أدبُ البحثِ والمناظرةِ» أو «آدابُ البحثِ والمناظرةِ» عُنوانًا لمُصنَّفاتِ المتأخِّرين في عِلمِ الجَدلِ.

(١) انظر من هذا الفصل: صفحة ٨٦.

وأكبرُ الظَّنِّ أيضًا: أنَّ الأخلاقَ والعِلمَ كانا يُمثِّلانِ وجهَيْنِ لعُملةٍ واحدةٍ عند علمائِنا الأقدمِين، وأنَّ الفصلَ بينَهما لم يكُنْ أمرًا وارِدًا لا شكلًا ولا موضوعًا، وإلَّا فما السِّرُّ في هذا الحرصِ الشديدِ على أنْ يَشتَمِلَ أيُّ مُؤلَّفٍ في عِلمِ الجَدلِ ـ سواءٌ كان على طريقةِ المتكلِّمِينَ أو الأصوليِّينَ ـ على فصلٍ خاصٍّ بهذه الآدابِ، إضافةً إلى الحرصِ الشَّديدِ ـ أيضًا ـ على ذِكرِ كلمةِ «أدبٍ» أو «آدابٍ» في العُنوانِ؟ ألَا يعني ذلك أنَّ هذه الآدابَ جُزءٌ لا يتجزَّأُ مِنَ العمليَّةِ العِلميَّةِ ذاتِها؟ وأنَّ الجَدلَ إن كان قواعِدَ عقليَّةً، فهو ـ أيضًا ـ أدبٌ وسلوكٌ؟ وأنَّه لو فَقدَ واحِدةً من هاتَيْنِ الركيزَتَيْنِ، كان كمنْ يُحاوِلُ المشيَ على رِجلٍ واحِدةٍ؟!

على أنَّ المُتأمِّلَ في هذه الآدابِ لا يسَعُه إلَّا أنْ يقِفَ ـ ومِلءُ عقلِه ووِجدانِه إكبارٌ وتقديرٌ ـ لروعةِ الجوِّ الأخلاقيِّ الذي تُثيرُه هذه الآدابُ، سواءٌ ما تعلَّقَ منها بالجانبِ السُّلوكيِّ الخارجيِّ، أو ما تعلَّقَ منها بالجانبِ السيكولوجيِّ الباطنِ، فقد غاصَت هذه الآدابُ في أغوارِ النَّفْسِ الإنسانيَّةِ، ورصَدت مُعظمَ ما يَعتريها من مشاعرَ مُتباينةٍ في مِثلِ هذا الموقفِ، وحلَّلَتْه ووَضعَت له ضوابِطَ وأصولًا لا نُبالغُ لو قُلْنا: إنَّها بلغت الغايةَ في الدِّقَّةِ والكمالِ.

وإنَّنا وإنْ كنَّا لا نَعرِضُ كلَّ ما نقلَه ابنُ فُورَك في هذا المقامِ ـ وهو كثيرٌ ومُتشَعِّبٌ ـ إلَّا أنَّنا سنحاولُ أنْ نُلخِّصَ تلخيصًا أمينًا أهمَّ ما جاء في هذا الفصلِ من آدابِ عِلمِ الجَدلِ.

١ـ وأوَّلُ ما يَلفِتُ إليه الشَّيخُ أنظارَ المُتجادِلَيْنِ: هو قُدسيَّةُ الهدفِ مِنَ الجَدلِ، وحُرمتُه وطهارتُه، فعندَ الشَّيخِ أنَّ الهدفَ الأوحدَ مِنَ المُناظرةِ هو: «التجرُّدُ للحقِّ»، والتقرُّبُ بهذا التجرُّدِ إلى اللَّهِ تعالى، وكأنَّ الجدلَ هنا عَديلُ العِبادةِ أو معنًى من معانيها، ويحرِصُ الأشعريُّ على أنْ يُذكِّرَ بضرورةِ تجنُّبِ الرِّياءِ والمُباهاةِ واللَّجاجِ، وكأنَّ هذه النصيحةَ في جانِبَيْها ـ السلبيِّ والإيجابيِّ ـ هي مُقتضَى أصلٍ ثابتٍ في الإسلامِ، هو: الأمرُ بالمعروفِ والنَّهيُ عنِ المُنكرِ، ويُعلِّلُ الأشعريُّ نظرتَه هذه: بأنَّ المُجادِلَ لو تخطَّى في جَدَلِه الهدفَ الذي أوضَحه إلى هدفٍ آخرَ كاللَّجاجِ والمُغالبةِ، فإنَّه بذلك يَهبِطُ إلى مستوًى حيوانيٍّ يُشارِكُه فيه فُحولُ الإبلِ والكِباشُ والدِّيَكَةُ ـ فإنَّها تَتخاصَمُ وتَتنازعُ رغبةً في الغَلبةِ أو من أجلِ الانتقامِ. والتكسُّبُ أيضًا عن طريقِ الجَدلِ هدفٌ مُنحرِفٌ، ولا يَقِلُّ انحرافًا عنِ اللَّجاجِ والمَحْكِ والرِّياءِ، إن لم يكُنْ أشدَّ من كلِّ ذلك تدميرًا وهدمًا للعِلمِ والأخلاقِ جميعًا. يقولُ الأشعريُّ

مُعقِّبًا على ذلك: « فإذا أَشعرَ المُناظِرُ ـ هذا الذي قلنا ـ نفسَه عند ابتدائِه في المُناظرةِ، وقدَّمَ حمْدَ اللَّهِ والصَّلاةَ على النبيِّ ﷺ والرَّغبةَ إليه في المعرفةِ والتأييدِ والتوفيقِ والعِصمةِ، إمَّا بأنْ يُعلِنَ ذلك أو يُسِرَّه، فعلى ذلك مَضَى السَّلفُ الصَّالحُ ، رِضوانُ اللَّهِ عليهم»[١].

٢ـ ويجِبُ على المُناظِرِ ألَّا يُفرِطَ في رفعِ صَوْتِه في أثناءِ المُناظرةِ، وألَّا يحتدَّ في حديثِه، وعليه أنْ يكونَ ثابتَ الأعضاءِ ـ فلا يضطربُ في مَجلِسِه، ولا يَرمي بيدَيْه في وجهِ خصمِه أو وجوهِ الحاضرِينَ.

٣ـ وعليه أنْ يكونَ وادِعًا ساكنًا مُتَّئِدًا[٢].

٤ـ ولْيحذَرْ كُلَّ الحَذرِ أنْ يُحسِنَ الظَّنَّ بجُمهورِ الحاضرين، سواءٌ منهم مَنْ كان مِنْ أنصارِه أو مِنْ خُصومِه، بل عليه أنْ يَقصِدَ بما يقولُ وجهَ الحقِّ والتقرُّبَ إلى اللَّهِ تعالى، والأشعريُّ في هذه النقطةِ يَلمَسُ جانبًا نفسيًّا يدُلُّ على ذكائِه الخارقِ في معرفةِ أسرارِ الجَدلِ ومواقفِه، فهو حينَ ينصَحُ المُناظِرَ بأنْ يُركِّزَ كلَّ

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٥٤/أ] ٣١٧.

(٢) م. ن.

انتباهِه فيما يقولُ، ويَضرِبَ صَفْحًا عن جمهورِ الحاضرِينَ، فإنَّه يُخشَى على المُناظرِ لو اطمأنَّ إلى أصدقائِه أن يُلاحِظَ ما يُؤذيه من غيرِهم «فتختلُّ قُواهُ ويَنسَى كثيرًا ممَّا يحتاجُ إليه» ، وكأنَّ الأشعريَّ يريدُ أنْ يقولَ: إنَّ النقدَ المُوجَّهَ لشخصٍ مشغولٍ بما يقولُ ـ أخفُّ وطأةً مِنَ النقدِ الذي يُوجَّهُ لشخصٍ يَعْرِفُ أنَّه مقبولٌ ومُستَحْسَنٌ عند الناسِ، ولا شكَّ أنَّ الانتقادَ أوِ الاعتراضَ في الحالةِ الثانيةِ ممَّا قد يُصيبُ المُناظِرَ بشيءٍ غيرِ قليلٍ من الإحباطِ وخَيْبةِ الأملِ، ويُعلِّقُ الأشعريُّ على هذه النقطةِ بقولِه: « فإذا قَصدَ في ما يقولُه التقرُّبَ إلى اللَّهِ تعالى، ولمْ يَلتفِتْ إلى محبَّةِ الذين بحَضْرتِه ـ خالفوه أو وافقوه ـ كُفِيَ المئونةَ ، ومَضَى على بيِّنةٍ، واجتمعَ له ذِهنُه»[١].

٥ـ ويجبُ على المُناظرِ إنْ شَعرَ بالخوفِ أنْ يلزَمَ الصَّمتَ، إذِ الكلامُ في مِثلِ هذا المَوقِفِ يَشْغَلُ العقلَ بالدِّفاعِ عنِ الذَّاتِ، أو كما يقولُ الأشعريُّ: « يَذهَبُ بالعقلِ ويَشْغَلُه بحِراسةِ الرُّوحِ عن حِراسةِ المَذهبِ»[٢]. وعليه ـ أيضًا ـ أنْ يَلزَمَ الصَّمتَ، إذا

(١) م. ن: [اللوحة: ١٥٥/أ] ٣١٨.

(٢) م. ن.

أحسَّ بأنَّ الجمهورَ المستمِعَ لا يُسوِّي بينَه وبينَ خَصمِه في الاحترامِ، أو في الاستماعِ، أو حتَّى في مُجرَّدِ الإقبالِ عليهما.

٦ـ ومِن دُرَرِ آدابِ الجَدلِ في هذا الموطنِ ـ تشدُّدُ الأشعريِّ في تحذيرِ المُناظِرِ منْ أنْ يَستخِفَّ بخَصْمِه، أو يهزأَ منه كائنًا مَن كان هذا الخَصْمُ، وليس في المُناظرةِ ـ في ما يَرَى الشَّيخُ ـ ما يُسوِّغُ هذا اللَّونَ مِنَ السُّلوكِ أو يستوجِبُ شيئًا منه صَغُرَ ذلك الشيءُ أو كَبُر؛ لأنَّ الخَصمَ هو أحدُ رَجُلَيْن: فإمَّا هو رَجلٌ يُستمَعُ إليه ويُؤخَذُ منه، فعلى صاحبِه أنْ يَستَمِعَ إليه، وإمَّا هو رجلٌ لا يُستَمَعُ إليه ولا يُؤخَذُ منه، فالمُناظرةُ غيرُ جائزةٍ معه منذُ البدايةِ؛ لأنَّها مُناظَرةٌ غيرُ مُتكافِئةٍ.

وأمرٌ آخرُ يُركِّزُ عليه الأشعريُّ في هذا المقامِ، هو أنَّ الاستخفافَ بالخَصْمِ يُغرِي المُستخِفَّ بالاستنامةِ وعدمِ التيقُّظِ، وهنا مَكمَنُ الخطرِ، حيثُ لا يأمنُ المُستخِفُّ ـ حالتئذٍ ـ أنْ يُبادِرَه خَصمُه بما لم يكُنْ له في حِسبانٍ، يقولُ الشيخُ: «ومتى استخفَفْتَ به لم تَتَحرَّزْ، ولم يَجتمِعْ ذِهنُك، ولا تكونُ آمنًا أنْ يتَّفِقَ له عليك ما لا يُمكِنُكَ أنْ تدفعَه عن نفسِك»[1].

(١) م. ن.

٧ـ ويجِبُ أنْ يكونَ المُناظِرُ على عِلمٍ بدرجةِ خَصمِه وترتيبِه في طبقاتِ المُناظِرين، وهل هو مِنَ المُبتدئين المُسترشِدِين، أو الأَكْفاءِ المُتمكِّنينَ.

٨ـ وعلى المُناظِرِ أنْ يحتاطَ للخَصْمِ المُتعنِّتِ، وله أنْ يُضَيِّقَ عليه سُبُلَ النِّقاشِ ما استطاعَ إلى ذلك سبيلًا.

٩ـ وإذا كان المُناظرُ مُسترشِدًا، فعلى صاحبِه أنْ يَلِينَ له في القولِ وأنْ يَصْبِرَ له، وأنْ يُمكِّنَه مِنَ الاستقصاءِ والتفريعِ.

١٠ـ وعلى المُجيبِ أنْ يصبِرَ للسائلِ وينتظِرَه حتَّى ينتهِيَ مِن طرحِ سؤالِه كاملًا، لا فرقَ في ذلك بين أنْ يكونَ سؤالُه صحيحًا أو غيرَ صحيحٍ، والشيءُ نفسُه يَلتزِمُ به السائلُ، فإنَّ عليه أنْ يَصبِرَ حتَّى يَفرُغَ المُجيبُ من جوابِه ـ مهما كان نوعُ هذا الجوابِ حتَّى لو كان كالوَسْواسِ الذي لا يُفهَمُ ـ كما يقولُ الشَّيخُ ـ وليس للسائلِ أنْ يبدأَ بإفسادِ جوابِ المُجيبِ أوِ الطعنِ عليه، إلَّا بعد أنْ يَستمِعَ إلى آخرِ كلمةٍ ممَّا يقولُه المُجيبُ في جوابِه.

ولوِ اعترَضَ المُجيبُ على سؤالِ السائلِ قبلَ أنْ يَفْرُغَ منه، أو اعترَضَ السائلُ على جوابِ المُجيبِ قبل الفراغِ منه، فعلى

الطرفِ الآخَرِ أنْ يحتمِلَه ويردَّه في رِفقٍ، مُبيِّنًا له أنَّ ذلك مما يُخِلُّ بآدابِ البحثِ والمناظرةِ، فإنْ أصرَّ الطرفُ المُعترِضُ على اعتراضِه، أو كرَّر ذلك، أو لجَّ فيه.. فعلى صاحبِه أنْ يقطَعَ مُناظَرتَه معه، ولا يلتفِتَ إلى من يَحكُمُ عليه ـ من المُستمِعين ـ بأنَّه عاجزٌ عنِ الكلامِ أو متابعةِ الحوارِ، فهذا الحكمُ ـ في ما يَرَى الأشعريُّ ـ حُكمُ من لا يَفهَمُ[١].

١١ـ ومِن آدابِ الجدلِ: أنْ يُقبِلَ المُناظِرُ على خَصمِه بوجهِه ، وألَّا يُعرِضَ عنه ، فإنْ فَعلَ الخَصمُ ذلك، فعلى المُناظِرِ أنْ يُنبِّهَه مرَّةً أو مرَّتَيْن إلى تركِ ذلك، فإنْ عاد الخَصمُ إلى مِثلِها بعدَ ذلك، فعلى صاحبِه أنْ يترُكَ مُناظرتَه.

١٢ـ ومِنْ روائعِ الشَّيخِ في أدبِ الجدلِ: نصيحتُه للمُناظِرِ إذا استَغْلَقَتْ عليه أبوابُ التفكيرِ، وعَجزَ عنِ الطَّعنِ في مذهبِ صاحبِه ـ أنْ يكونَ مُنصِفًا لنفسِه ولصاحبِه، يقولُ الشَّيخُ: «وإذا أعياكَ السؤالُ والطعنُ فتدبَّرْ وتفكَّرْ، وانظُرْ إلى كلامِ الخَصمِ ـ فإنْ كان صحيحًا فليس إلَّا التسليمُ ، فإنَّ الأَنَفَةَ مِن قَبولِ الحقِّ ـ إذا وَردَ ـ جهلٌ وباطلٌ، وإنْ كان

(١) م. ن: [اللوحة: ١٥٥/ب] ٣١٩.

(كلامُ الخَصْمِ) ممَّا يقَعُ في مِثلِه الاختلافُ، فالزَمِ المُطالبةَ بالبُرهانِ، وانتظِرْ ورودَ الخواطرِ في خلالِ ذلك باتِّساعِ ما ضاقَ، فإنَّه لن يَعدَمَها مُريدُ الحقِّ ـ القاصِدُ إلى الإنصافِ ـ من هذه الفصولِ التي ذكَرناها في ذِكرِ آدابِ المُتناظِرين»[١].

١٣ـ وعلَى المُناظِرِ أنْ يحذَرَ اليأسَ والضَّجَرَ ولا يَستسلِمَ إليهما ؛ فإنَّهما يَدفَعان المُناظِرَ إلى الاعتقادِ في ما يَرِدُ عليه من خواطرَ لا يَأمنُ معَ سَئِمِه وضَجَرِه أنْ تكونَ خواطِرَ فاسدةً، وعليه أيضًا أنْ يتريَّثَ في الاعتقادِ، فلا يعتقِدُ إلَّا بعدَ تثبُّتٍ وبيانٍ، ولو أحسَّ بالملَلِ يتسرَّبُ إلى نفسِه، فعليه أنْ يلجأَ إلى الراحةِ ويعاوِدَ نشاطَه بعد ذلك.

١٤ـ ولا بُدَّ للمُناظِرِ من أنْ يُتقِنَ الفَرْقَ بين « اليقينِ» وبينَ « غالبِ الظَّنِّ »، والفرقَ بين الاحتجاجِ والتقريبِ ، ولا يجوزُ له أنْ يقطَعَ بشيءٍ إذا كان لا يَزالُ في مَقامِ غلبةِ الظَّنِّ، وعليه أن يتفحَّصَ الأسبابَ التي انتهتْ به إلى الاعتقادِ في مَذهَبٍ مُعيَّنٍ، فإنْ كانت من قَبيلِ الحُجَّةِ، فعليه أنْ يُواصِلَ السَّيرَ للوصولِ إلى اليقينِ، وإنْ كانت من قَبيلِ الإلْفِ والعادةِ، فعليه أنْ يُسقِطَها من يَدَيْه وأنْ يبدأَ البحثَ من جديدٍ.

(١) م. ن.

١٥ـ ولْيحذرِ المُناظِرُ حلاوةَ اللَّفظِ وجمالَ التعبيرِ من أربابِ المذاهبِ الباطلةِ، ولا يَضيقُ صدرُه بالأسلوبِ الرديءِ لو وَجدَه في مَذهبٍ حَقٍّ، ولا يُثنِيه ذلك عن تفحُّصِه واتِّباعِه، وينصَحُ الشَّيخُ للتخلُّصِ من هذا التأثيرِ الزائفِ ـ بأنْ يَعرِضَ الناظِرُ المعانيَ على قلبِه خاليةً من قوالِبِ الألفاظِ، وهناك يَعرِفُ منها الحقَّ مِن الباطلِ.

١٦ـ ولو اختلطَ مَذهَبُ المُحِقِّ بباطلٍ، فلا يصِحُّ أنْ يكونَ ذلك دليلًا على فسادِ كلِّ أقاويلِه الأُخرَى، وكذلك لو اختلَطَ مَذْهَبُ المُبطِلِ بحقٍّ، فلا يصِحُّ أنْ يكونَ ذلك دليلًا على صحَّةِ أقاويلِه واعتقاداتِه، بل عليه أنْ يُنصِفَ كُلًّا منهما في ما أصابَ وفي ما أخطأَ باعتبارٍ واعتبارٍ، ولو فُرِضَ أنَّ واحِدًا من أهلِ النظرِ أخطأَ في عشرينَ مَذهبًا، وأصابَ في مَذهبٍ واحدٍ، فليس مِنَ الإنصافِ أنْ نترُكَ مَذهبًا أصابَ فيه من أجلِ عشرينَ مذهبًا أخطأَ فيها، بلِ الحقُّ في ذلك ـ أنْ نستقصِيَ ونَتتبَّعَ لنقولَ أخطأَ هنا وأصابَ هناك، أو أخطأَ في هذه المسألةِ وأصابَ في تلك.

خاتِمةُ الفَصْلِ

هذا هو المَنهَجُ الجدليُّ عند الشَّيخِ، حاولْنا ـ قَدْرَ المُستطاعِ ـ أنْ نتبيَّنَ مَلامِحَه، ونتعرَّفَ على أبرزِ سِماتِه وقَسَماتِه، سواءٌ مِن حيثُ الخصائصُ أو مِن حيث القضايا أوِ الآدابُ. وتَبقَى ـ بعد ذلك ـ نقطةٌ أخيرةٌ نراها لازمةً في إتمامِ صورةِ هذا المنهجِ عند الشَّيخِ، هذه النقطةُ تتعلَّقُ بمَدَى تطبيقِ قواعدِ الجَدلِ على القضايا الكلاميَّةِ التي زَخَرَت بها مُؤَلَّفاتُ الأشعريِّ، وقد لاحظتُ من قراءةٍ سريعةٍ في كتابِ «اللُّمَعِ» أنَّ القضايا التي يتضمَّنُها هذا الكِتابُ يُمكِنُ اعتبارُها تطبيقًا واسعًا لمنهجِ الشَّيخِ في الجدلِ والمُناظرةِ ، بل إنَّ باستطاعتِنا أنْ نُؤكِّدَ أنَّ الطريقةَ التي اتُّبِعتْ في عرضِ مسائلِ الكتابِ هي طريقةُ «الحوارِ» و «المُناظرةِ»، وأنَّ نظامَ السؤالِ والجوابِ كان هو النظامَ السائدَ في كلِّ قضايا الكتابِ، كما أنَّ «الصِّيَغَ» التي يستعمِلُها الشَّيخُ في كتابِه «اللُّمعِ»، تدلُّ دِلالةً قويَّةً على أنَّ أدبَ الجدلِ كان هو الدِّعامةَ التي ارتكزَ عليها

وهو يُحاوِرُ المعتزلةَ وغيرَهم في هذا الكتابِ، فهو يَستعمِلُ صيغةَ السؤالِ والجوابِ، ويحتجُّ بطردِ العِلَّةِ وبعدمِ الافتراقِ، ويُجيبُ على المُعارضةِ، ويلجأُ إلى الإلزامِ، وغيرِ ذلك ممَّا عرفناه له مِن أُسسٍ وقواعِدَ في هذا العِلمِ، ولعلَّ الإشاراتِ التاليةَ التي زَخَرَ بها كتابُ «اللُّمعِ» ـ تُؤكِّدُ التطبيقاتِ الجدليةَ التي سادتْ هذا الكتابَ، وذلك مثلُ قولِ الشَّيخِ في أكثرَ من مَوضِعٍ :

«إنْ سألَ سائلٌ ... فالجوابُ ...» .

«إنْ سألَ سائلٌ فقال ... قيل له ...» .

«فإنْ قال قائلٌ: لِمَ قُلْتُم ... ؟ قيل له ...» .

«إنْ جازَ لك أنْ تزعُمَ هذا، جازَ لغيرِك أنْ يزعُمَ ...» .

«... إذْ كانتِ العِلَّةُ في ذلك واحدةً».

«... وهذا ما لا يجدونَ فيه فَرْقًا».

«وكذلك المطالبةُ عليهم ...».

«وكلُّ ما تُعارِضوننا به في هذه العِلَّةِ، فالجوابُ فيه ...»[١].

(١) انظر كتاب: اللُّمَع في الرَّدِّ على أهْلِ الزَّيْغِ والبِدَع، للأشعري: ١٧، ٢٢، ٢٣ ، ٥٤ ، ٥٧، ٥٨، ٨٩، ٩٨.

وحقيقةُ الأمرِ : أنَّ هذه النقطةَ جديرةٌ بالبحثِ والاستقصاءِ، وطريقُ ذلك : دراسةٌ تحليليةٌ ونقديَّةٌ لكتابِ «اللُّمعِ» تَكشِفُ عنِ الجانبِ التطبيقيِّ للمنهجِ الجدليِّ عند الشَّيخِ، وهذا ما نأمُلُ أنْ نُوفَّقَ إليه في بحثٍ قادمٍ إنْ شاءَ اللَّهُ تعالى!

* * *

ثَبَتُ المصادر والمراجع

- **الإرشاد إلى قواطع الأدِلَّة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمَين أبي المعالي الجويني (ت. ٤٧٨هـ)، تحقيق: د. محمد يوسف موسى (ت. ١٣٨٣هـ) وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر: ١٩٥٠م.
- **الأسس المنطقية للاستقراء**، لمحمد باقر الصدر (ت. ١٩٨٠هـ) بيروت: ١٩٨٢م.
- **أصول الدين**، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ)، مدرسة الإلهيات، بدار الفنون التركية، بإستامبول: ١٣٤٦هـ- ١٩٢٨م.
- **أصول الدين**، لأبي اليسر محمد بن محمود صدر الإسلام البَزْدَوِيّ (ت. ٤٩٣): تحقيق: بترلينس - القاهرة: ١٣٨٣هـ- ١٩٦٣م.
- **أصول الفقه**، لمحمد أبي النور زهير (ت. ١٤٠٨هـ) دار الطباعة المحمدية، القاهرة: ١٩٥٢م.
- **البرهان في أصول الفقه**، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب (ت. ١٤٣١هـ)، الدوحة قطر: ١٣٩٩هـ.
- **البُرهانُ من كتابِ الشِّفاءِ**، لأبي علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ) تحقيق:

أ. د. عبد الرحمن بدوي (ت. ٢٠٠٢م)، دار النهضة العربية، القاهرة: ١٩٦٦م.

- **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم (ت. ١٩٥٩م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢/١٣٦٩-١٩٤٦.
- **تبيينُ كَذِبِ المُفتري فيما نَسَبَ إلى الإمامِ أبي الحسنِ الأشعريِّ**، لأبي القاسم علي بن الحسن، ابن عساكر (ت. ٥٧١هـ) عني بنشره: حسام الدين القدسي وقدم له: محمد زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ) مطبعة التوثيق بدمشق: ١٣٤٧هـ.
- **تفسير الرازي** [**مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير**]، لفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ)، دار الفكر، بيروت: ١٩٨١م.
- **تلخيصُ كتابِ الجَدلِ**، لأبي الوليد بن رشد الحفيد (ت. ٥٩٥هـ) (ت. ٥٩٥هـ): تحقيق: تشارلس بتروث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ١٩٧٩م.
- **تيسير القواعد المنطقية**، لشيخنا محمد شمس الدين إبراهيم، مطبعة دار التأليف، مصر: ١٩٦٤هـ.
- **حاشية على التذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام**، لأبي السعادات حسن بن محمد، شيخ الإسلام حسن العطار (ت. ١٢٥٠هـ): مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة: ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.
- **الرسالة الرشيدية (شرح الجونغوري لرسالة الجرجاني في آداب البحث والمناظرة)**، لعبد الرشيد الجونغوري الهندي (ت. ١٠٨٣هـ)، تحقيق: علي مصطفى الغرابي (ت. ١٩٦٤م)، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة: ١٣٦٩هـ- ١٩٤٩م.

– **الشامل في أصول الدِّين**، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: د. علي سامي النَّشَّار (ت. ١٤٠٠هـ) وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية: ١٩٦٩م.

– **شرح التلويح على التوضيح**، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩١هـ)، القاهرة: ١٣٦٧هـ. وكذلك رجعتُ إلى طبعة محمد علي صبيح، القاهرة: د.ت.

– **شرح المواقف لعضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦هـ)**، للسيد الشريف محمد بن علي الجرجاني (ت. ٨١٦هـ)، مطبعة السعادة، مصر: ١٣٢٥هـ– ١٩٠٧م. ورمزتُ إليها (ط. السعادة) ورجعت أيضًا إلى طبعة المطبعة العامرة بالقاهرة، سنة ١٢٩٢هـ. وأرمز إليها بـ: (ط. ١٢٩٢هـ).

– **الشفا لابن سينا** = انظر: كتاب الجدل

– **فتحُ الغفَّارِ بشرحِ المنارِ المعروفُ بِمشكاةِ الأنوارِ في أصولِ المنارِ**، لزين الدين بن إبراهيم ابنِ نُجَيم (ت. ٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر: ١٣٥٥هـ – ١٩٣٦م .

– **فصلُ المَقالِ وتقريرُ ما بينَ الشريعةِ والحكمةِ من الاتصالِ**، لابن رشد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت: ١٩٧٨م.

– **فلسفتنا**، لمحمد باقر الصدر، ط١٣، بيروت: ١٩٨٢م.

– **الكافية في الجدل**، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة: ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

– **كتاب التمهيد**، للقاضي أبي بكرٍ محمَّدِ بنِ الطيِّبِ الباقلاني (٤٠٣هـ)، تصحيح: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، منشورات جامعة الحكمة ببغداد، وطبع المكتبة الشرقيَّة، بيروت: ١٩٥٧م.

– **كتابُ الجَدلِ مِن مَنطِقِ الشِّفاءِ**، لأبي علي بن سينا، تحقيق: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (ت. ١٩٧٠م)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة: ١٩٦٥م.

– **اللُّمَع في الرَّدِّ على أهْلِ الزَّيْغِ والبِدَع**، لأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) حقَّقه وقدَّم له حمودة غرابة، القاهرة ١٩٥٥م.

– **مُجرَّدُ مقالاتِ الشيخِ أبي الحسنِ الأشعريّ**، إملاء الشيخ الإمام أبي بكرٍ محمَّدِ بنِ الحسنِ بن فُورَك (ت. ٤٠٦هـ)، مخطوط محفوظ بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنوَّرة، تحت رقم ٢٥٣، ورجعت إلى الكتاب بعد أن طبع سنة ١٩٨٧. اعتنى بتحقيقه: دانيال جيماريه Daniel Gimaret بدار المشرق، ببيروت، في المجموعة التي تنشر بكلية الآداب في جامعة القديس يوسف، وقد أثبت رقم اللوحة كما هي في الأصل المخطوط الذي اعتمدت عليه قبل طبع الكتاب أوَّلًا، ثم ثنيت بذِكْرِ رقم الصفحة كما هي في المطبوع.

– **المُعجَمُ المُفَهْرَسُ لألفاظِ القرآنِ الكريمِ**، لمحمد فؤاد عبد الباقي (ت. ١٣٨٨هـ)، دار الحديث، القاهرة: ١٩٨٤م.

– **مقالاتُ الإسلامِيِّينَ واختلافُ المصلِّينَ**، للإمام أبي الحسنِ الأشعريِّ

(ت. ٣٢٤هـ)، تحقيق: محمَّد مُحيي الدِّين عبد الحميد (ت. ١٣٩٢هـ)، مكتبة النهضةِ المصريةِ، القاهرة: ١٩٥٤م.

- **المنخول مِن تعليقات الأصول**، لأبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

- **منطق أرسطو**، لأرسطو (ت. ٣١٢. ق.م) تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية، القاهرة: ١٩٥٢م.

- **المنطق**، لمحمد رضا المظفر (ت. ١٣٨٣هـ)، مطبعة النعمان، النجف، العراق: ١٣٨٨هـ.

ثالثًا : المصادر الأجنبية :

- Abdul- Amir Al- A’Asam:

Ibn Alrawandi’s Kitab Fadiht AI - Mu’taziIah

Beirut-Paris 1975-1977

- Daniel Gimaret:

Un Document Majeur pour L’Histoire de Kalam، Arabica Tome

XXXII 1985.

- Mecarthy s.j.:

The Theology of Al-Ash’Ari Beyruth 1953.

Arabica, Tome XXX 11, paris 1985

الفهرس التفصيلي لموضوعات الكتاب

تمَّ الكتاب

بحمد اللَّه وتوفيقه

Praise be to Allah the Lord of All Being

Blessings and Peace be upon Our Master Muhammad, the Messenger of God, upon his Family and his Companions

Even though we have every respect for Professor Hasan Hanafi, yet we deem it our learned duty to point out that his intellectual project and his vast works of many volumes are all trying to tell us the following: that our tradition, with all of its principles and its discourses, cannot be depended upon in the modern age; it must first be revised and reinvented anew. So far, we can agree with him, in one way or another, if the process of renewal will also maintain the principles, the permanent values and all the categorical texts. For exercising ijtihad must be disciplined by transmitted knowledge as well as by intellectual discourse, in all such equivocal branches of the tradition as are susceptible to reconsideration, to keep up with new challenges and address new cases. But we utterly disagree with him when says that this renewal must first abolish or dismantle the primary axioms and the unequivocal principles of the tradition, distorting and disfiguring it

and then reintroducing it to Muslims, as life-saving buoy for their modern life.

This book offers a claim, certain premises and certain arguments; it also includes discussions, objections and replies. We offer them to discharge our duty regarding the defence of the eternal legacy of Islam, against any misunderstanding or misinterpretation.

Ahmad At-Tayyib

Cairo on 5/ Rabie Awwal/ 1434 AH

17/ January/ 2013 CE

Mashykhat Al-Azhar
The Series of the Books
of Logic, Theology
and Philosophy
No.: (1)



Insights into the thought of Al-Imam Al-Ash’ari

Ahmed At-Tayyib
Shaykh of Al-Azhar
President of Muslim Council of Elders

